Hacia mundos más animales.

Una crítica al binarismo ontológico
desde los cuerpos no humanos.

Este libro ve la luz por primera vez en Madrid, en abril de 2018.

ochodoscuatro ediciones

Depósito Legal: M-6300-2018

ISBN: 978-84-946223-5-9

Todos los beneficios de este libro irán destinados a la difusión de las ideas antiespecistas.

Índice

Nota sobre el lenguaje

He decidido no ceñirme al uso del masculino como neutro, ni al referirme a la especie humana ni en el caso de las demás especies animales. A lo largo del presente trabajo alternaré el uso del femenino y masculino genéricos, siendo consciente de que no es la fórmula más inclusiva y que sigue reproduciendo el binarismo de género. Opto por esta opción, intencionadamente, desde la búsqueda del equilibrio entre realizar un escrito comprensible (algo que considero todavía dificultan fórmulas como la x, la @ o la e) a la vez que evitar los géneros en la medida de lo posible, como fórmula para reflexionar también sobre las discriminaciones que avala cierto uso del lenguaje. De la misma forma, las referencias a "animales", de no especificarse y exceptuando las citas textuales de otras autoras, se referirán tanto a animales humanos como no humanos, como forma de reivindicación verbal de nuestra animalidad invisibilizada, y como estrategia lingüística para evitar el binarismo humano/animal.

Prólogo

Las ideas evolucionan, se van enriqueciendo a través de la experiencia y nuevos análisis. Teorías que se daban por inamovibles ven cómo el suelo se tambalea bajo sus pies y solo les queda actualizarse o resignarse a dejar de ser propuestas factibles o válidas. El debate es constante y más nos vale que así sea, porque lo estático tiende a envejecer mal.

Vemos cómo en los entornos antiespecistas cada vez se tienen más en cuenta otros ejes de opresión además de la especie, se van abriendo miras a la hora de conocer y valorar otros movimientos políticos por el cambio social. Es una de las preocupaciones que hemos tenido desde el comienzo de la editorial y hemos intentado aportar elementos para el debate en forma de libros, algunos de los cuales relacionan de manera explícita diferentes injusticias, formas de explotación y de opresión.

Ahora tenemos la suerte de editar *Hacia mundos más animales. Una crítica al binarismo ontológico desde los cuerpos no humanos*, de Laura Fernández. Si con la edición de *La política sexual de la carne*, de Carol J. Adams buscábamos, ante todo, revelar un clásico que sirvió a mucha gente como iniciación a una línea de debate hoy ya más extendida; con "Hacia mundos más animales" queremos acompañar y enriquecer en tiempo real a la misma.

No queremos robar más tiempo de lectura al texto principal, así que nos despedimos resaltando la ilusión que nos

hace editar un texto de Laura, compañera con la que por suerte hemos compartido muchas experiencias y aprendizajes, en el terreno de las ideas y en la calle.

Por muchas más.

ochodoscuatro ediciones

1. Introducción

Hablar de animales. Me di cuenta de que muy frecuentemente, y a pesar de esfuerzos y estratagemas, las declaraciones de intención que se pueden hacer a las bestias no solo son insípidas, sino que suscitan una especie de molestia, un poco como si por distracción se hubiera traspasado un límite y caído en una cosa fuera de lugar; cuando no obscena. Nada más doloroso que la elección que entonces se impone: retractarse por discreción o hundirse en su discurso solo por insistencia […] Contra esta potencia de afecto, el pensamiento, sobre todo el occidental, ha creído que es bueno armarse. Lo ha hecho menos alzando murallas alrededor suyo que encerrando a los animales en vastos espacios –conceptos de dónde supuestamente no pueden salir, mientras que el hombre se definiría precisamente– ¡así tan simple! –por el hecho de haber sabido escapar a ese cerco, dejando bien lejos tras de sí, lo más lejos posible, , la bestialidad, humillada, y la animalidad, como etapas o malos (pero acosadores) recuerdos. Ya sean reconocidas como criaturas, pero de un rango inferior, o consideradas como máquinas complejas pero desprovistas de todo acceso al pensamiento, las bestias se han visto asignadas a un lugar y emplazadas a no moverse más. Pero sea cual sea la dominante -tanto en los saberes como en los comportamientos- de esta estructuración jerarquizada de las existencias, lo que sin cesar se ha visto es

que los animales no se han quedado quietos jamás, ni por sí mismos ni en el pensamiento y los sueños de los hombres.

[...]

Baily, 2014: 18 -20

Estamos a principios del año 2018 y la justicia para la humanidad dista de ser cercana: guerras que devastan los territorios y cuerpos, obligando a miles de personas a buscar asilo fuera de sus hogares[01]. Se calculan cifras de más de 23.000 muertos entre los años 2000 y 2014 en las rutas migratorias hacia Europa (Grasso, 2014) y, mientras tanto, la extrema derecha europea va haciéndose un hueco, implantando en la sociedad la semilla de la xenofobia y perpetuando la idea del otro como enemigo. En el año 2016, solo en el Estado español se documentaron 105 feminicidios por causas sexistas (Feminicidio.net, 2017) y en 2017, las cifras señalan ya 99 feminicidios. Mientras tanto, los movimientos sociales en el Estado español lidian con la implantación de la ley de seguridad ciudadana[02], popularmente conocida como ley mordaza, que coarta la libertad de expresión y criminaliza la protesta social, aumentando la represión hacia quienes luchan por

---

01 Para más información, recomiendo la página web: *Refugiados Más Que Cifras* -CEAR. (2016). Masquecifras.org. Recuperado 13 Mayo 2016, a partir de http://masquecifras.org/

02 Plasmada en la Ley Orgánica 4/2015, de 30 de marzo, de protección de la seguridad ciudadana enero del Boletín Oficial del Estado: (2016). Recuperado el 13 de mayo de 2016, a partir de https://www.boe.es/boe/dias/2015/03/31/pdfs/BOE-A-2015-3442.pdf

la justicia social. El sufrimiento psíquico y las prácticas de autolesión ascienden en la civilización del control y la hipervigilancia[03].

Y sin embargo decido hablar de animales.

¿Tiene sentido, en este contexto, hablar de animales no humanos? Lo que busco en este ensayo es justamente cuestionar la lógica que nos separa de los demás animales y los sitúa en un lugar de subordinación, de prioridad secundaria. Quiero invertir esa misma lógica que llevaba antaño a los movimientos revolucionarios a sostener que la lucha de las mujeres era una lucha secundaria, que debía esperar a la llegada de la sociedad soñada. No hay luchas primarias o secundarias, hay apuestas ético-políticas enmarcadas en contextos complejos y en dimensiones espacio-temporales limitadas. Pero la guerra es la guerra y hay cuerpos que siguen sufriendo, independientemente de su especie.

Ha llegado el momento de hablar de animales, de ampliar el concepto de justicia social para que quepamos todas en él.

Al contrario de lo que pueda parecer, esto no es un manifiesto misántropo, sino una apuesta por la creación de conexiones frente a fronteras, muros y rejas. Un aporte para privilegiar la unión, la continuidad entre humanos y los demás animales frente a la separación que históricamente ha primado en nuestras interrelaciones.

---

03 Se estima que una persona del Reino Unido es grabada una media de 300 veces al día. *Beyond Amnesty*. (2012). Primera Vocal. Recuperado el 13 de mayo de 2016, a partir de https://primeravocal.org/beyond-amnesty-texto-anonimo/

Este no es un estudio sobre cómo son los otros animales, sino más bien sobre cómo nosotras, las humanas, nos construimos a partir de situarlos en un lugar moral de inferioridad. La humanidad está construida a partir del devastamiento de cuerpos y vidas tanto humanas como no humanas. La reflexión que quiero compartir es la de resignificar, paralelamente, la animalidad y la humanidad desde una nueva apuesta relacional entre especies lejos de la dominación o más bien, dar pasos hacia el fin de dichas categorías que oprimen y jerarquizan nuestros cuerpos.

No quiero hablar de los demás animales desde un afecto personal, aunque tampoco voy a censurar ni deslegitimar dichos afectos que se producen entre diferentes especies. Pretendo referirme aquí a los demás animales por justicia, porque considero que merecen ser urgentemente incorporados al debate en la construcción de mundos alternativos a la devastadora realidad que nos ha tocado vivir.

También quiero examinar las relaciones entre las humanas y los demás animales en las sociedades capitalistas europeas modernas[04] desde una mirada antropológica, aunque no antropocéntrica. Realizo esta revisión desde el cuestionamiento de las relaciones entre especies que sustentan una serie de prácticas basadas en la dominación, opresión y violencia que categorizo como especistas, y que están fundamentadas en los supuestos de superioridad

---

04 Cuando me refiero a Europa no lo hago desde una concepción meramente territorial, sino más bien como una metáfora del proyecto civilizatorio capitalista neoliberal, que Wallerstein y Quijano denominarán colonial/sistema mundo. (Segato, 2015: 45)

moral de los humanos sobre los demás animales. En esta revisión me interesa conocer los lugares comunes de diferentes opresiones existentes en las relaciones interhumanas, y argumentaré que el especismo está en un continuum con dichas opresiones y que todas ellas proceden de una ontología común. Esa ontología, la ontología binaria, es una configuración concreta del mundo de la que se sucede una organización social, cultural y político-económica determinada que alcanza niveles globales. Mi interés aquí es ubicar dicha ontología, caracterizarla, cuestionar y generar reflexiones ético-políticas en relación a la misma.

Este trabajo pretende ser una aportación que permita explicar desde un lugar innovador la violencia ejercida sobre los cuerpos de los animales no humanos. Gran parte de las teorías que dan cuenta de la violencia existente en las formas de relación entre humanos y no humanos en las sociedades capitalistas modernas lo hacen desde una perspectiva filosófica racionalista o utilitarista. Mi interés, por el contrario, es ontológico: desvelar las raíces sobre las que se asienta la construcción de unos sujetos, unos cuerpos (y con ello unas epistemologías y cosmovisiones) como válidos a partir de la contraposición de quienes no son merecedores de tal estatus. Afirma la antropóloga Sally Linton que "las preguntas siempre determinan y limitan las respuestas" (1979: 37). Considero que situar como eje las corporalidades violentas para preguntarme por las causas del lugar (físico y moral) que ocupan, así como los puntos en común en la construcción de la otredad que las subalterna y legitima su opresión, es una oportunidad para plantear nuevas

preguntas y posibles respuestas que aporten teóricamente e incidan en la transformación radical del estatus moral atribuido a los demás animales y a otras corporalidades históricamente oprimidas.

2. Metodología y conocimiento situado

Más que experimentar el dolor, lo escucho. No lo siento en mi cuerpo aunque lo vea, lo imagine y escriba sobre él.

Harcourt, 2010: 25

El abordaje de esta publicación es de carácter teórico y comparativo, busca generar un diálogo en torno a las relaciones de poder que se asientan en la binarización del mundo y para ello, realizo una aproximación interdisciplinar que incluye aportaciones provenientes de la historia, la antropología, la economía política, la filosofía moral, la filosofía política y la psicología social, entre otras. Los ejes teóricos sobre los que se vertebra el estudio son cuatro: los estudios decoloniales (teorías de la decolonialidad, epistemologías del sur y ontología política), los estudios de género (los estudios de género, feministas e interseccionales), los estudios del cuerpo (antropología, sociología y filosofía del cuerpo, principalmente) y los estudios críticos animales (también enmarcados como estudios de lo humano-animal o estudios posthumanistas).

Las epistemologías (teorías del conocimiento) críticas sobre las que se apoya este ensayo me impulsan también a situarlo más concretamente. La producción de conocimiento, incluso cuando esta se trata de hacer un *collage* o recopilación de otras muchas voces y darle una línea discursiva

concreta, no es neutral. Las epistemologías críticas cuestionan justamente el *antropo/andro/eurocentrismo* que caracteriza a la producción hegemónica de conocimiento. Estos *centrismos* son miradas enmarcadas en el privilegio, que promueven la comprensión binaria del mundo desde una *otredad* excluyente (sea ese "otro" animal no humano, mujer o persona racializada, entre otros sujetos excluidos). En este sentido, dichas miradas perpetúan tales divisiones a partir de sus sesgos, concebidos históricamente como verdades universales. Utilizo a lo largo de la publicación la primera persona del singular como ejercicio de ubicación (geopolítica, temporal, corporal, cultural, ético-política...), de honestidad teórica y de transparencia. Aún usando la primera persona del singular y haciéndome responsable de este conjunto enrevesado de palabras, considero necesario resaltar que el conocimiento nunca es un ejercicio individual, y siempre se construye desde y en el contacto, la discusión, la práctica política, el contraste, la vivencia, el diálogo o el debate con otras. Siempre es, lo hagamos explícito o no, un ejercicio colectivo. A menudo, esa construcción compartida del conocimiento pasa desapercibida a los parámetros académicos, porque se produce en espacios que no se consideran lícitos desde la academia (una asamblea, un taller o una conversación en el desayuno, por ejemplo). Reconocer y legitimar el carácter colectivo del conocimiento me parece también una apuesta interesante para la proyectualidad de mundos más animales, menos binarios y menos autoritarios. Estaría bien no dejar en el camino el ¿para qué? de la producción de conocimiento.

En este caso, la transformación social es el fin último de mis esfuerzos y, en este sentido, considero una prioridad la conexión entre la producción de conocimiento crítico y la práctica ético-política.

3. Pluriversos más allá de la humanidad

Esto es precisamente lo que tenemos en común, que somos "otros" y "diferentes". No solo eso, también tenemos en común que luchamos por seguir siendo "otros" y "diferentes" y por eso resistimos. Y somos "otros" y "diferentes" para los poderosos, o sea que no somos como ellos quieren que seamos, sino como de por sí somos. Y el que es como somos nosotros, lejos de querer imponer su ser al "otro" o "diferente", busca un espacio propio y, al mismo tiempo, un espacio de encuentro [...] Cuando los zapatistas dicen "queremos un mundo donde quepan muchos mundos" no están descubriendo nada nuevo, simplemente están diciendo lo que ya dicen los "otros" y "diferentes" que caminan los mundos de abajo. Los zapatistas decimos "yo soy como soy y tú eres como eres, construyamos un mundo donde yo pueda ser sin dejar de ser yo, donde tú puedas ser sin dejar de ser tú, y dónde ni yo ni tú obliguemos al otro a ser como yo o como tú".

(EZLN, Mensaje de vídeo para la mesa "de la cultura subterránea a la cultura de la resistencia", 26 de octubre de 1999. 2003: 380)

Mi preocupación no es que se les reconozca a las bestias un acceso al pensamiento, es que se salga de la exclusividad humana, que se termine con ese credo sempiternamente repetido del hombre, cumbre de la creación y único porvenir del hombre. La pensatividad de los animales, o

> *al menos lo que busco designar y apuntar así, no es ni un divertimento ni una curiosidad: lo que ella establece es que el mundo en el que vivimos es mirado por otros seres, es que hay un reparto de lo visible entre las criaturas y que una política podría ser inventada a partir de allí, si es que ya no es demasiado tarde.*
>
> **Baily, 2014: 31**

Las epistemologías del Sur y los proyectos políticos de la decolonialidad teorizan y practican lo que considero una clave en la que enmarcar este ensayo en torno a las relaciones entre animales humanos y no humanos: el reconocimiento de la diversidad ontológica, de la existencia de muchos mundos posibles que no pueden ser reducidos, explicados ni comprendidos en los mismos términos. La invitación que propongo aquí, en este sentido, no es otra que la de generar un diálogo, un espacio de encuentro entre, como dirán las compañeras zapatistas, los "otros" y "diferentes". Una invitación a repensarnos como seres habitantes y constructores de mundos plurales y compartidos, mundos que, sin embargo, están permeados de relaciones de poder y de violencias que atraviesan las corporalidades y condicionan las vidas. (Re)pensar nuestra ubicación corporal, histórico-geográfica, política, social y cultural nos conecta siempre con otros que (también) han habitado históricamente los márgenes y con quienes, en lugar de competir, la idea es construir un nos-otras.

En este punto cabría preguntarse ¿De qué otras estamos hablando? ¿Diferentes de quién? ¿A qué? Nos han hecho

creer que vivimos en un mundo hecho de un solo mundo. Que este mundo es como una línea recta hacia una única meta universal: la civilización, la modernidad, el progreso, el desarrollo, la razón, Europa. Esta idea es la base que impulsa el proyecto globalizador neoliberal, una propuesta de mundo que es totalizante y que deja fuera a muchas *corporalidades otras*, a muchas formas otras de habitar y construir mundos.

Este proyecto de Un-mundo tiene como base una ontología dualista, voy a privilegiar aquí el concepto de ontología binaria recuperando la teorización de la antropóloga Rita Laura Segato (2015), quien afirma que "mientras en la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementar, un término suplementa –y no complementa– el otro. Cuándo uno de esos términos se torna *universal*, es decir, de representatividad general, lo que era jerarquía se transforma en abismo y el segundo término se vuelve resto: esto es la estructura binaria, diferente de la dual" (89).

La ontología binaria construye Un-mundo en base a categorías dicotómicas, de las cuales una queda privilegiada sobre otra, sin entender la escala de grises en un planteamiento blanco/negro. Señala Arturo Escobar (2015) que,

> basada en lo que llamaremos una "ontología dualista" (que separa lo humano y lo no humano, naturaleza y cultura, individuo y comunidad, "nosotros" y "ellos", mente y cuerpo, lo secular y lo sagrado, razón y emoción, etcétera), esta modernidad se ha arrogado el derecho de ser "el" Mundo (civilizado, libre, racional) a costa de otros mundos

> existentes o posibles. En el transcurso histórico, este proyecto de consolidarse como Un-Mundo –que hoy llega a su máxima expresión con la llamada globalización neoliberal de corte capitalista, individualista y siguiendo cierta racionalidad– ha conllevado a la erosión sistemática de la base ontológica-territorial de muchos otros grupos sociales, particularmente aquellos donde priman concepciones del mundo no dualistas, es decir, no basadas en las separaciones ya indicadas (93).

Estos binarismos que estructuran el mundo y nuestra forma de percibirlo son funcionales a sistemas de poder y jerarquización de los cuerpos. Dichas dicotomías invisibilizan la posibilidad de estructurar el mundo desde otro lugar no binario y también niegan los espectros existentes entre ambas categorías (humano/animal, hombre/mujer, blanco/racializado, Occidente/Oriente, razón/emoción, cultura/naturaleza, etc.). Todas estas categorías dicotómicas están cargadas de poder e interrelacionadas.

Entonces,

> ¿qué pasa si cuestionamos esta premisa fundacional del occidente racional moderno?
>
> Para Mario Blaser (2010, 2013) este cuestionamiento crea la posibilidad de todo un campo de ontología política como única salida para evitar ser capturados en la trampa epistémica de la visión dominante de la modernidad. La ontología política, como vimos, toma como punto de partida la existencia de múltiples mundos que, aunque entreverados,

> no pueden ser completamente reducidos los unos a los otros (por ejemplo, no pueden ser explicados por ninguna "ciencia universal" como perspectivas diferentes sobre Un Mismo Mundo) (Escobar, 2015: 97).

Me propongo, de la mano de las teorías de la decolonialidad y la ontología política, trabajar las relaciones interespecíficas a partir del reconocimiento de la diversidad ontológica: la diversidad de mundos, cosmovisiones, cuerpos y accionares posibles. En esta diversidad, y en lucha contra el proyecto uni-mundista hegemónico, nos encontramos los pluriversos (Escobar, 2015).

La ontología binaria y el proyecto capitalista colonial moderno no son un marco donde tengan cabida otros mundos que se expresan fuera de los binarios. En este sentido, desde este marco ontológico, los animales no humanos siempre serán considerados medios para fines humanos, seres irracionales (y por tanto subordinados) en un mundo que no les pertenece y que no construyen ni habitan *per se*, sino por y para beneficio de los humanos. Plantear posibles rupturas con la ontología binaria hegemónica nos permite resituar como sujetos a *corporalidades otras* históricamente desplazadas de esta condición. Recuperando las palabras de la filósofa Stephanie Jenkins, "Hasta que reconozcamos las vidas de todos los seres animados como merecedoras de protección, los dualismos jerárquicos de humano/animal, mente/cuerpo y naturaleza/cultura permanecerán intactos. Si no «sacrificamos el sacrificio» de los animales no humanos, como diría Derrida, la filosofía feminista, los

estudios animales y la teoría posthumanista simplemente continuarán con el afianzamiento de las categorías que precisamente buscan desautorizar" (Jenkins, 2012: 1).

Lo que planteo aquí es que las humanas no tenemos la exclusividad en lo que a habitar y construir mundos posibles respecta, sino que los animales no humanos, relegados a un lugar de subordinación, explotación y violencia por el mismo sistema que nos relega a otras muchas, son también sujetos habitantes y constructores de sus mundos. Mundos que no nos pertenecen, que existen por sus propios medios para sus propios fines y que, sin embargo, compartimos. En términos de Escobar (2015) "los mundos se entreveran los unos con los otros, se co-producen y afectan, todo esto sobre la base de conexiones parciales que no los agota en su interrelación. De aquí surge una de las preguntas más cruciales de la ontología política: ¿cómo diseñar encuentros a través de la diferencia ontológica, es decir, encuentros entre mundos?" (Blaser, 2010; Law, 2011; De la Cadena, 2015) (98).

Los cuerpos, las vidas y los mundos de los no humanos también forman parte del pluriverso. Frente a la política neoliberal moderna, recupero aquí "*la estrategia de la activación política de la relacionalidad* (Blaser, De la Cadena y Escobar, 2009 en Escobar 2015: 98) a través de la que *se abre la posibilidad histórica de otro gran proyecto: la globalidad como estrategia para preservar y fomentar el pluriverso* (Blaser, 2010)" (Escobar, 2013: 98).

4. La difusa frontera entre animal y humano

La división entre el humano y el animal será siempre incompleta, fluida e indefendible.

Jenkins, 2012: 2

Contrariamente a la idea generalizada de que existe una diferencia radical de especie entre las humanas[05] y el resto de animales, la antropología biológica nos brinda una importante información sobre este asunto: los humanos somos una especie animal del orden mamífero primates, muy diversificado evolutivamente, aunque no muy numeroso (cuenta con 377 especies). Las humanas nos diferenciamos de nuestro pariente más cercano, el chimpancé, en apenas un 1% de nuestro genoma.

En la décima edición del *Systema Naturae* (1758), el científico sueco Carl von Linneo, hoy considerado uno de los fundadores de la taxonomía moderna, clasificó a los animales humanos dentro del grupo de mamíferos como primates. Linneo estableció los fundamentos de lo que se llamó la escritura binomial, es decir, la clasificación en base a dos categorías: "género" y "especie". Linneo hizo una clasificación de los humanos en base al género (*Homo*) y a la especie (léase "raza") que hoy consideramos incorrecta

05 Los datos que siguen han sido obtenidos a partir de artículos y apuntes de clases del profesor Carlos Varea González, 2013.

por hacer de rasgos fenotípicos diversos una diferencia de especie. Linneo señaló la existencia de cuatro especies pertenecientes al género *Homo*: el Homo europaeus, el Homo africanus, el Homo americanus y el Homo aflaticus.

La antropología biológica sostiene que todas las poblaciones humanas actuales pertenecemos a una única especie y subespecie: *Homo sapiens sapiens*. Todas las demás especies del género *Homo* son fósiles, es decir, están extintas. Esta ubicación en la que nos sitúa la antropología biológica aclara dos cuestiones: que el género *Homo* es una especie de mamíferos primates, es decir, de animales, y que no existen subespecies (mal llamadas razas) dentro de la especie *Homo*.

Esta ubicación corporal de los seres humanos como animales y como especie única en la que no existen diferencias genómicas que lleven a sostener la presencia de subespecies sustenta el rechazo al concepto biologicista de raza en el caso de la especie humana. No obstante, sí es posible y significativo recuperar este concepto en un sentido de *raza social*, haciendo referencia al sistema de dominación blanco y eurocéntrico-colonial que ordena las sociedades de forma racista. De una forma similar, si bien no puede sustentarse biológicamente que las humanas no seamos animales, sino justamente lo contrario, quiero aquí considerar la categoría de *especie* como una construcción sociocultural que marca la separación entre animales humanos y animales no humanos en base a un *sistema de dominación especista*. En este sentido, la representación de los animales humanos fuera de la categoría animal se basa en una omisión de nuestro origen biológico y, además de una falacia sirve

como sustento de todo un sistema de poder que construye a los animales humanos desde una diferenciación radical de las demás especies animales.

En este punto, cabe preguntarse: ¿qué es entonces lo que nos hace humanas? ¿Cuáles son las características que marcarían esa frontera definitiva entre nuestra especie y las de los demás animales? ¿Es acaso la categoría de "humano" representativa de todas las personas que la llevan inscrita en el cuerpo?

Desde la antropología biológica se respondería a estas preguntas señalando características específicamente humanas de tipo anatómico (bipedalismo exclusivo, capacidad de manipulación manual, y rasgos corporales únicos como la pigmentación, la pérdida de pelo o la sudoración), un largo ciclo vital con dependencia de los nacidos, la máxima cerebralización (relación entre el tamaño cerebral y corporal, desarrollo de capacidades cognitivas, lenguaje y cultura material) y la distribución planetaria de la especie, es decir, la capacidad bio-cultural de ocupación de todo tipo de ecosistemas. No obstante, ninguna de estas características particulares justificaría el establecimiento de una superioridad humana en relación al resto de animales. Me pregunto en este punto: ¿cómo se construye, entonces, tal estatus de superioridad?

Según el Diccionario de la Real Academia Española, el adjetivo humano/a queda definido de la siguiente forma bajo tres acepciones distintas:

1.) adj. Dicho de un ser: Que tiene naturaleza de hombre (II ser racional).
2.) adj. Perteneciente o relativo al hombre (II ser racional).
3.) adj. Propio del hombre (II ser racional).

El rasgo androcéntrico de esta definición, donde el sujeto humano mujer está totalmente invisibilizado (y donde por supuesto no se reconoce la existencia a otros espectros de identidad de género), es una pista sobre el cuestionamiento de la categoría de humano. En esta línea, Iván Darío Ávila Gaitán y Anahí Gabriela González sostienen que "la definición de *Hombre* o *Sujeto* no solo se muestra opresora para lo *humano* (aquellos/as que quedan excluidos/as de su noción universal donde predomina el esquema hetero-viril-carnívoro-blanco-occidental), sino también para el resto de la comunidad de lo viviente. La cuestión de *quién* se considera propiamente ser humano permanece siempre abierta a discusión" (Ávila Gaitán y González, 2015: 43).

En su ponencia *On intersections between ableism and speciesism*[06], Mary Fantaske (2013) cuestiona el concepto de humana como ser racional, argumentando que esta definición excluye a las personas con discapacidades. Fantaske lleva su argumento más allá: cuestiona la

06 Una transcripción de la ponencia está disponible en Fantaske, M. (2015). *Earthling Liberation Kollective -ELK*. Recuperado el 13 de mayo de 2016, a partir de https://humanrightsareanimalrights.com/2015/04/26/mary-fantaske-the-disabled-body-and-the-animal-body/

legitimidad de ejercer violencia sobre quienes se salen de lo que se entiende como humanos (seres racionales), es decir, sobre los animales no humanos, las personas con diversidad funcional y los sujetos con cuerpos no normativos, a quienes denominaré *corporalidades otras*. En este sentido, Fanstake rescata los paralelismos entre las discriminaciones especista y capacitista, afirmando que el especismo no es sino un continuo del capacitismo. Recuperando sus propias palabras:

> La idea de que un ser humano es racional, de que una persona humana es racional, sin instinto, da lugar a una discriminación contra quienes no son consideradas racionales. Y esta es la clave, no importa si eres una persona racional o no, lo que importa es cómo eres percibida. Entonces, las mujeres son percibidas como menos racionales que los hombres, y desde que la definición de ser humano es racional, científico, sin emoción, no limitado por su cuerpo; las mujeres son vistas como menos que humanas, menos que una persona. Lo mismo pasa con las personas con discapacidades, ya que considera que no somos racionales, especialmente si una tiene una enfermedad mental o una discapacidad cognitiva, pues somos vistos como si nuestros cuerpos, nuestra cualidad física, controlaran nuestro comportamiento [...] En conclusión, las personas con discapacidades y las personas no humanas –así como otras personas marginalizadas como la gente de color, los individuos *queer*[07], etc.– no son consideradas como po-

07 En el mundo angloparlante, queer es un adjetivo que se podría traducir como "raro, extraño" y también como un insulto, "marica". Los movimientos disidentes

seedoras del apreciado rasgo de la racionalidad. Y por tanto, no encuentran las cualificaciones de una verdadera persona humana, y pierden su personalidad (2013).

En la línea de la tesis de Fantaske, considero que la validez de las categorías humano/animal es cuestionable: el carácter construido de la diferenciación humana/animal tiene como paralelismo las categorías hombre/mujer que responden al binarismo de género y parten de entender el sexo como un rasgo esencializante de la corporalidad y la identidad, clasificando violentamente a las personas en base a estas dos categorías. Este binarismo de género ha sido (y es) una herramienta histórica de dominación del sistema cisheteropatriarcal, que presenta las categorías hombre y mujer como universales y naturales y omite que son construidas socioculturalmente y que entre ellas hay un amplio abanico de sexos[08] y de identidades de género.

Lo que nos diferencia a animales humanos de no humanos, a hombres de mujeres, a personas cis[09] de personas

---

sexuales y de género toman este concepto y se lo reapropian como lugar de existencia política. Dentro del término queer se engloban múltiples identidades que se salen de la norma de género heterosexual y binaria. En castellano, este concepto se ha traducido a menudo como "cuir" o reescrito como trasmaribibollo o LGTBI+ -lesbianas, gays, trans, bisexuales, intersex y otras identidades que están ganando cada vez más visibilidad, como podría ser la asexualidad, entre otras).

08 Anne Fausto-Sterling había argumentado ya en el año 1993 la existencia de cinco sexos, y la presencia de personas intersexuales. El texto completo se puede encontrar en: Fausto-Sterling, A. (1993). "The Five Sexes: Why Male and Female Are Not Enough", *The Sciences,* March/April 1993, p. 20-24.

09 Me refiero al adjetivo cis como englobante de cisgénero y cisexual: persona cuyo género coincide con el que el sistema médico le asignó al nacimiento. Considero

trans e intersex, a heterosexuales de personas no heterosexuales, a personas blancas de personas racializadas, o a personas con un "cuerpo funcional"[10] de las personas con diversidad funcional es, más allá de características diversas de nuestras corporalidades, el lugar de opresión que habitan estos segundos conjuntos de personas. Estas somos algunas de las corporalidades receptoras de violencias de un sistema eurocéntrico, antropocéntrico y androcéntrico que no está pensado para nuestros cuerpos y nos sitúa en un lugar de *otredad* desde el que ejerce esta dominación.

A lo largo de este estudio voy a examinar cómo funcionan estas dinámicas de poder entre opresores/privilegiadas y oprimidas, haciendo especial hincapié en las relaciones de dominación entre animales humanos y no humanos, entendiendo que existe una continuidad y múltiples similitudes entre dichos sistemas de poder.

---

negativo utilizar el término "no trans" porque esto contribuye a la exclusión de las personas trans, así como a la transfobia y el cisexismo. Esta definición está extraída de "Glosario" en *Jauría. Publicación Transfeminista Por La Liberación Animal, Nº II*, disponible en https://jauriazine.wordpress.com/descarga/

10 Cuando hablo de "cuerpos funcionales" lo hago, tensionadamente, desde los parámetros de un sistema capitalista que evalúa y jerarquiza los cuerpos en base a su "productividad" y que excluye a aquellos cuerpos que se fugan de los parámetros de funcionalidad a tal sistema y sus lógicas de estructuración sociocultural, económica y espacial. Se pueden encontrar reflexiones y materiales muy interesantes sobre diversidad funcional y derechos humanos en el Foro de Vida Independiente y Diversidad: http://forovidaindependiente.org/

5. Antropocentrismo y (anti)especismo

Hay una guerra no declarada librándose diariamente contra incontables millones de animales no humanos.

Regan, 1989 en Jenkins, 2012

Sería injusto y deshonesto examinar las formas de relación entre animales humanos y no humanos en las presentes sociedades capitalistas europeas y no empezar por señalar la supremacía humana para con el resto de especies animales. Para explicar esta relación de poder, quiero recuperar el concepto de *antropocentrismo*. El *antropocentrismo* (del griego, ἄνθρωπος –antrhopós–: ser humano; y del greco-latín, *centrum*: centro) podría definirse como centro del universo y fin último de todas las cosas. Según el filósofo Oscar Horta, "el antropocentrismo en sentido moral es la asignación de centralidad moral a la satisfacción de los intereses humanos" (2008: 111). El antropocentrismo, también conceptualizado como *antroposupremacismo* (Riechmann, 2003: 75), implica que el animal humano pasa a ser el sujeto privilegiado entre los animales: el mundo está hecho a su medida y los individuos de otras especies están en el mundo como medios accesibles para su disponibilidad. Esta forma de entender y organizar el mundo no es universal, se corresponde con una historia eurocéntrica y colonial, y puede ser rastreada históricamente. Sobre esto

profundizaré en el epígrafe *Interrelaciones de la opresión: colonialidad, género, clase y medio ambiente.*

Como ya expuse en el punto anterior, la frontera humano/animal es una construcción social cargada de poder y es esta línea divisoria entre especies la cual marcará quienes son receptores de consideración moral y quienes no.

En palabras de la filósofa Stephanie Jenkins;

> Una vez que hacemos explícitas las fronteras de la comunidad moral, la división entre sujetos morales y no-sujetos se transforma en un juicio ético-político. Entonces debemos preguntarnos: ¿cómo dibujamos la precaria línea entre humano, animal y planta? La división entre el humano y el animal está marcada, en términos de Derrida, por la comestibilidad del animal. En otras palabras, aquellos marcados como humanos son sujetos protegidos por las prohibiciones morales contra la violencia, mientras que aquellos calificados como meros animales no lo son. La reivindicación de no-violencia, sobre la cual se basa la ética vegana, nos solicita mantener abierta la pregunta de quién o qué requiere consideración moral como medios para admitir la infalibilidad de nuestra capacidad para reconocer la vida (Stephanie Jenkins, 2012: 4-5).

La cosmovisión antropocéntrica se convierte entonces en el caldo de cultivo sobre el que se sustenta el especismo. Autores como Billy-Ray Belcourt sostienen que el antropocentrismo no es solo la base cultural, moral y social sobre la que se asienta el especismo, sino que sobre el supuesto de la

centralidad y supremacía humana se inscriben también otras opresiones. Para Belcourt, el antropocentrismo es: "el ancla del especismo, capitalismo y colonialismo. Esta lógica sostiene que los colonizadores (como materializaciones de blancura) ya tienen siempre el derecho a los cuerpos domesticados de animales como lugares de produccioìn de mercancía/comida, erotismo, violencia y/o compañía; una realidad que es posible como resultado de una historia de dolor animal y una proximidad humano-animal forzosa" (2015: 4-5).

Existen raíces comunes entre las distintas formas de opresión y por ello coincido con la ecofeminista Greta Gaard, en que "todas las formas de opresión están ahora tan indisolublemente relacionadas que los esfuerzos de liberación deben apuntar al desmantelamiento del sistema en sí mismo" (1997: 3).

Para ello, me gustaría a continuación plantear algunos conceptos y términos centrales para el desarrollo de este ensayo.

El término *especismo* fue acuñado por primera vez en el año 1970 por el psicólogo británico Richard Ryder[11], y ha mantenido sus premisas principales hasta la actualidad. En términos de Oscar Horta, el especismo es "la discriminación de aquellos que no son miembros de una cierta especie (o especies). En otras palabras: el favorecimiento injustificado de aquellos que pertenecen a una cierta especie (o

11 En el siguiente enlace se puede conocer la definición que acuñó Ryder en su origen: Tovar, L. (2013). *Filosofía Vegana: Especismo: el folleto original.* filosofiavegana.blogspot.com.es. Recuperado el 4 de mayo 2016, a partir de http://filosofiavegana.blogspot.com.es/2013/10/especismo-el-folleto-original.html

especies) [...] El especismo, por definición, es una posición moralmente injustificada" (2008: 109).

No obstante, coincido con Ávila Gaitán cuando defiende el especismo como un orden, y no solo como una categoría que atiende de forma amplia a la consideración moral:

> el concepto de especismo deberá dejar de atender a la moral abstracta para pasar a denominar un orden biofísico-social de escala global (aunque heterogéneo en sí mismo), fundamentado en la dicotomía humano/animal y encargado de re/producir la constante superioridad del primer polo sobre el segundo. Lo anterior involucra un extenso conjunto de relaciones naturo-culturales interespecíficas, dispositivos simbólicos y tecnológicos, distribuciones espaciales, afectaciones de los cuerpos, entre otros elementos (Ávila Gaitán y González, 2015: 46).

Es relevante tener presente la dimensión cultural del especismo, pues este se pone de manifiesto de formas diferentes según los contextos socioculturales en que se desarrolle. Por ejemplo, no es igual la consideración moral existente hacia las vacas en India (donde estas son consideradas sagradas) que en Inglaterra (donde se consideran objeto de consumo cárnico o textil), como tampoco son igualmente considerados los perros en algunas regiones de China (donde son calificados como alimento) que en España (donde son tomados como "mascotas"[12]). Si bien

12 El término "mascota" sigue siendo un concepto especista sobre el que merecería

este ejemplo es una reducción simplista de la concepción de los no humanos en base a otra simplificación por culturas-territorios, es útil para mostrar que según la realidad socio-cultural en que se encuentre inmersa, el especismo se expresará de formas e intensidades heterogéneas y cambiantes, según particularidades culturales concretas.

El especismo, modelado culturalmente, también se expresa de forma diferente sobre unas especies de animales y otras. En la mayoría de los casos, los individuos menos discriminados de otras especies, lo son por su cercanía en ciertos rasgos a las humanas (ser mamíferos, tener ciertas capacidades intelectuales, formas de lenguaje no verbal similares a las humanas o tener un cierto recorrido histórico de acompañamiento hacia los humanos les otorgan una mayor consideración moral). Según esta lógica, es más fácil lograr empatizar y, por tanto, negarse a discriminar, a una vaca que a un pez, de la misma forma que es casi impensable considerar a los perros con quien cotidianamente convivimos como alimento, situación totalmente impensable para los cerdos. Esta dinámica especista verifica las palabras ya expuestas de Mary Fantaske (2013) cuando afirma que aquellas personas (humanas o no) consideradas racionales son las que reciben mayor legitimidad y a quienes se les garantiza el acceso a consideración moral y en consecuencia, reconocimiento de sus intereses básicos y protección ante la discriminación y violencia.

---

la pena reflexionar, pues mantiene una lógica de dominio y propiedad. En la web *Acabemos con el especismo* se comparten algunas interesantes reflexiones al respecto: http://www.acabemosconelespecismo.com/animales-con-los-que-convivimos/

Una tercera forma de expresión del especismo es la que se basa en superponer el valor y los intereses de conservación de una especie o ecosistema entero frente a los individuos concretos que no pertenecen a la especie humana. Este caso de especismo se da cuando, por ejemplo, se asesina a animales considerados "plaga" para el mantenimiento de un ecosistema o cuando se protegen los intereses de los individuos concretos (como el lince ibérico) solo cuando su especie traspasa el límite de "especie en peligro de extinción" y no porque el individuo en sí mismo, independientemente de su especie, merezca respeto y consideración en sus intereses básicos, en vivir, en no sufrir y en ser libre; sobre esta forma de especismo ahondaré más adelante en el punto *Ecologismo antropocentrista y el debate en torno a la intervención humana en la naturaleza*. Considero especialmente relevante tener presente que el especismo adquiere una dimensión estructural: el sesgo especista antropocéntrico permea las disciplinas académicas, las instituciones públicas y se expande a todos los rincones de la vida social. Como señala el filósofo, sociólogo y científico agrario Bob Torres,

> Lejos de ser simples prejuicios hacia los animales solo por ser animales, el especismo forma parte de nuestra maquinaria económica, social y mental, potenciándose mediante la interacción de estas partes. El especismo constituye un aspecto estructural del orden político-económico. Si aludimos a la teoría trifactorial de Nibert, incluso un análisis elemental del modo en que los animales son integrados en nuestras vidas, en nuestra cultura y en nuestra economía,

> muestra que están oprimidos [...] Directamente consumimos los cuerpos de los animales como alimento, también utilizamos sus cuerpos como fábricas de leche, huevos y otros productos; nos vestimos con su piel y su pelo; utilizamos a los animales para realizar experimentos científicos y les explotamos para entretenernos con ellos o para que nos satisfaga su compañía (2014: 33).

El especismo, en tanto que adopta dimensiones estructurales y genera sujetos violentados puede ser también definido como opresión. Rescatando la definición de Iris Marion Young que usa la filósofa Magdalena Piñeyro,

> Definiremos la opresión como aquella situación de desventaja, injusticia, reducción o exclusión que sufren determinados grupos de personas por las prácticas cotidianas de la sociedad. Estamos hablando de impedimentos, barreras y limitaciones sistemáticas a causa de normas, hábitos y símbolos sociales que no son cuestionados por la sociedad (sino cumplidos automáticamente por educación, presión o costumbre), como tampoco son cuestionados (en muchas ocasiones) los motivos que originan dichos comportamientos ni las consecuencias que ellos tienen [...] las opresiones son sistemáticamente reproducidas en las más importantes instituciones económicas, políticas y culturales de nuestras sociedades, por eso decimos que son sistémicas y estructurales [...]
>
> No siempre los grupos oprimidos tienen correlativamente un grupo opresor, pero si le corresponde a cada grupo

> oprimido un grupo privilegiado, es decir, un grupo que se beneficia de la opresión del primero, aunque sea –incluso– de forma involuntaria en lo inconsciente (2016: 46-47).

Haré referencia al *sistema de dominación especista* como la maquinaria estructural que se extiende a los ámbitos económico, político, social, cultural y moral que articula toda una serie de ideologías[13] y prácticas violentas hacia los animales no humanos.

A partir de este concepto, me referiré al *antiespecismo* como el conjunto de resistencias en oposición al sistema de dominación especista, que deriva en una serie de teorías y prácticas basadas en la idea de que los animales no humanos merecen ser respetados, no ser considerados medios ni propiedades y que tienen derecho a ser libres; es decir, que el especismo es una opresión injusta que debe ser rechazada. En consecuencia con las ideas antiespecistas, "el veganismo emerge como una postura estético-ético-política que intenta crear modos posibles de ser con los animales, alternativos a su subordinación, sujeción y explotación" (Ávila Gaitán y González, 2015: 45). En su libro *Veganismo. De la teoría a la acción*, Salvador Cotelo sostiene que "el veganismo no es solo una forma de alimentación libre de cualquier producto de origen animal, sino más bien una forma de vida que rechaza la explotación de los animales en todos los ámbitos" (Cotelo, 2013: 39).

13 Entiendo aquí las ideologías como conjuntos de ideas que caracterizan el pensamiento de colectividades e individuos.

De esta forma, el veganismo sería un paso necesario en la lucha por una justicia social (pre)ocupada por los no humanos: "como protesta directa contra las relaciones de propiedad a la que están sometidas los animales, (el veganismo) constituye un gran rechazo al sistema en sí mismo, una postura que no busca reformas, sino que va en pos de la abolición. Para cualquiera que desee el fin de la explotación animal, ser vegano significa vivir lo que queremos conseguir, nadie explotará animales por nuestros caprichos o preferencias de sabores" (Torres, 2014: 224).

Desde nuestro privilegiado lugar de humanas, hemos convertido a los demás animales en esclavos: sus vidas, cuerpos y fluidos han pasado a ser propiedad privada, mercancía intercambiable y producto. Los animales son explotados en base a las necesidades humanas que se puedan satisfacer a partir de dicha explotación, ya sea de vestimenta, de alimento, de entretenimiento y ocio, de acompañamiento, terapéutica o para la investigación científica. En oposición a estos múltiples usos de los animales no humanos, me gustaría sostener, al igual que Stephanie Jenkins que el veganismo no es el fin en sí mismo de la lucha por la liberación animal, pero que sí se presenta como

> un componente necesario (aunque no suficiente, pues cualquier conjunto de éticas será siempre incompleto) de una ética afectiva feminista de la no-violencia. Cuando se construye sobre la ética feminista, la práctica vegana no es una obligación universal o una fantasía de pureza, sino un «imperativo corporal» (Weiss, 1999: 129) para responder

al sufrimiento de otra y para rechazar las prácticas cotidianas encarnadas que convierten a ciertos otros seres vivos en asesinables. Una ética vegana feminista de la no-violencia se deduce de la construcción del dualismo ontológico, un componente central tanto de las filosofías post humanas como feministas (2012: 1-2).

6. La animalidad como otredad radical, la interseccionalidad como herramienta política.

Los animales existen en el mundo por sus propias razones. No fueron hechos para el ser humano, del mismo modo que los negros no fueron hechos para los blancos, ni la mujer para el hombre.

Alice Walker.

Sostiene Segato que

el ágora moderna tiene un sujeto nativo de su espacio, único capaz de transitarlo con naturalidad porque de él es oriundo. Y este sujeto, que ha formulado la regla de la ciudadanía a su imagen y semejanza, porque la originó a partir de una exterioridad que se plasmó en el proceso primero bélico e inmediatamente ideológico que instaló la episteme colonial y moderna, tiene las siguientes características: es hombre, es blanco, es *pater familiae* –por lo tanto, al menos funcionalmente, heterosexual–, es propietario y es letrado. Todo el que quiera mimetizarse de su capacidad ciudadana tendrá que, por medio de la politización –en el sentido de publicitación de la identidad pues lo público es lo único que tiene potencia política en el ambiente moderno– reconvertirse a su perfil (2015, 90).

Es un hecho que históricamente y hasta el día de hoy las corporalidades que se fugan de dicho sujeto hegemónico han sido moral y socialmente subordinadas y que esta subordinación se ha expresado en forma de animalización. Los cuerpos diversos funcionales, los cuerpos gordos y los femeninos siempre se han considerado más próximos a los de los demás animales, y por tanto, menos humanos. La animalidad ha sido, y todavía es, un lugar de otredad radical, de exclusión y subordinación sistemática que además se halla fuertemente legitimada a nivel sociocultural. Cuando algún grupo humano oprimido se refiere a un acto de injusticia sufrido enunciándolo "nos tratan como a animales", lo más probable es que sea inconsciente de este paralelismo, y sin embargo, tal enunciación da a entender que dicho trato injusto o degradante es aceptable para los animales no humanos. Las *corporalidades otras* hemos luchado y luchamos por la justicia social, el respeto y aceptación de nuestros cuerpos y deseos descentrados del sujeto hegemónico, enfocando a menudo esta lucha desde la pretensión de acceso a los privilegios negados a nuestros cuerpos. De alguna forma, las demandas de los movimientos por los derechos de las mujeres, de las personas trans, las no heterosexuales, las personas racializadas, las diversas funcionales, etc., buscan acceder a la humanidad negada, demanda que es de por sí una ruptura con el concepto de humanidad que maneja este sistema capitalista global, que explica el mundo a través de la ya expuesta ontología binaria.

Lo que busco argumentar con este cuestionamiento es que las luchas de los grupos oprimidos, si no tienen en

cuenta las profundas dimensiones en que la opresión se desarrolla y se vincula –es decir, la pluralidad de vivencias de opresión–, así como la relación ontológica entre ellas, terminarán por reproducir la dominación sobre otros grupos oprimidos y excluir otras corporalidades y otros sujetos de consideración ético-política.

La catedrática en derecho y feminista negra afroestadounidense Kimberlé Crenshaw acuñó en los años 80 el término *interseccionalidad*, que supuso una ruptura con la comprensión lineal de las formas en que la discriminación se expresa. Desde el caso concreto de las mujeres negras, Crenshaw y otras feministas negras dieron forma a esta herramienta teórico-política que explica que la opresión no puede entenderse como una mera suma de factores a partir de los que se genera discriminación (raza, género o clase, en este caso) sino que estas opresiones se viven juntas, se encarnan e interrelacionan generando relaciones de poder y dominación más complejas que una simple suma de opresiones. Por ejemplo, cuando las feministas negras critican desde la interseccionalidad la discriminación laboral a las mujeres negras, sostienen que no es solamente el ser mujer ni únicamente el hecho ser negra lo que las excluye del acceso al ámbito laboral, sino una conjunción de ambas opresiones que no pueden entenderse la una sin la otra. Recuperando la metáfora de pattrice jones de forma aclaratoria, la interseccionalidad es algo así como: "cuando estás de pie en el centro de la intersección de *Main Street* & *First Avenue*, no es posible decir en cuál de las dos carreteras estás –estás en ambas al mismo tiempo" (jones, 2013).

La interseccionalidad es una herramienta muy útil para examinar en profundidad los vínculos entre sistemas de opresión. Se han ido incorporando múltiples variables a la intersección que permiten entender la pluralidad de dimensiones en que las opresiones se expresan. Considero primordial tener dichos vínculos presentes a la hora de reflexionar teóricamente y construir otros conocimientos así como en el momento de llevarlo a la práctica ético-política. Con esta herramienta como horizonte me dispongo a examinar algunos nexos entre la dominación especista y otras formas de opresión corporal, así como proponer algunos caminos conjuntos, pues citando de nuevo a pattrice jones: "igual que todos los problemas que nos amenazan están conectados, nuestra capacidad para curarnos a nosotras mismas y al mundo depende de nuestras conexiones unos con otros" (jones, 2011).

La categoría de especie como categoría de opresión está todavía muy ausente en los diversos movimientos por la justícia social, aunque cada vez más se están generando movimientos que incorporan a sus agendas la problemática del especismo o que trabajan conjuntamente varios frentes de opresión desde una perspectiva interseccional. Algunos ejemplos de estos proyectos podrían ser Food Empowerment Project[14], un proyecto de justicia alimentaria que provee de vegetales frescos y comida 100% vegetal a comunidades de color y de bajos ingresos que trabaja cuestiones como el racismo ambiental, los derechos animales y la

14 http://www.foodispower.org/es/

explotación laboral; Sistah vegan[15], un proyecto feminista de crítica antirracista que recupera las reflexiones y prácticas de mujeres negras veganas en Estados Unidos; VEDDAS[16], una organización brasileña de derechos animales y justicia social que se unió junto a un grupo de indígenas en oposición a la construcción de una represa; el VINE Sanctuary[17], un santuario de animales en Estados Unidos que trabaja desde la perspectiva ecofeminista interseccional del especismo con otras opresiones como el sexismo, el heterosexismo o la injusticia medioambiental; o Collectively Free[18], una organización internacional que realiza campañas desde la interseccionalidad de la opresión, como campañas contra ciertas empresas que se lucran con la explotación laboral infantil y la explotación animal. En el Estado español, la publicación *Jauría* [19]es también un ejemplo del cada vez mayor acercamiento entre luchas, en concreto desde los movimientos transfeminista y antiespecista.

Si examinamos los movimientos por la liberación animal desde una perspectiva interseccional, es visible que aún queda mucho trabajo por hacer. La transversalidad de la lucha es una perspectiva necesaria a adoptar si queremos dejar de reproducir violencia contra otros colectivos oprimidos al interior de los movimientos por la justicia social. Como advierte la antiespecista y feminista negra Aph Ko:

---

15 http://www.sistahvegan.com/

16 http://veddas.org.br/

17 http://vine.bravebirds.org/

18 http://www.collectivelyfree.org/

19 https://jauriazine.wordpress.com/

> Como decía Audre Lorde, no existe tal cosa como una lucha monotemática porque no vivimos vidas monotemáticas. Por tanto, si vuestra campaña particular como promover la conciencia vegana SOLO se enfoca en la dieta o SOLO se enfoca en abuso hacia los no humanos mientras excluye discusiones sobre opresiones estructurales, como el racismo o el sexismo, entonces estáis ignorando el marco que rodea a la gente de color, las mujeres, así como a los animales no humanos. En esencia, estáis incorporando violencia por no hacer estas conexiones (2016).

Otras veces, en un intento por vincular opresiones como el racismo o el sexismo con el especismo, quienes sostienen un discurso antiespecista están excluyendo o reforzando otros sistemas de dominación al generar únicamente una relación discursiva entre estas opresiones, pero sin tener una conciencia verdadera del lugar de privilegio (geopolítico, cultural, de clase, género, corporalidad, raza, etc.) desde el que el discurso se enuncia o dejando de lado la profundidad teórica de esta interrelación entre opresiones y el trabajo práctico de deconstrucción de dichos privilegios. A este respecto, es interesante conocer el observatorio de la Vegan Feminist Network[20] sobre asociaciones y campañas por la liberación animal donde se han generado prácticas discriminatorias de tipo racista o sexista.

20 Vegan Feminist Network (2016). "Organization Watch" en *Veganfeministnetwork.com*. Recuperado el 13 de mayo de 2016, a partir de http://veganfeministnetwork.com/organization-watch/

El movimiento de liberación animal está dejando de lado la interseccionalidad y reproduciendo violencias estructurales cuando, por ejemplo, hombres cisgénero heterosexuales sostienen discursivamente la correlación de opresiones heteropatriarcal y especista y, sin embargo, hacen uso de sus privilegios masculinos sin un trabajo de revisión de estas conductas de poder. Algunos ejemplos podrían ser la ocupación excesiva del espacio física y verbal –que tiene como consecuencia que en el movimiento de liberación animal, altamente feminizado, la representación sea mayoritariamente masculina– o el desarrollo de roles de poder al interior de las organizaciones donde las mujeres se encargan de las tareas de cuidados, entre otros.[21]

Considero que trabajar en y desde la interseccionalidad es una carrera de fondo que conlleva bastante trabajo personal y colectivo desde el reconocimiento de los propios privilegios interiorizados, que necesitará de un esfuerzo por eliminarlos en pos de movimientos y, en última instancia, relaciones, sociedades y mundos más justos y libres, mundos donde realmente (y no solo discursivamente) quepamos todas.

No me gustaría caer en este trabajo en una mera comparativa del sufrimiento humano y el sufrimiento de los demás animales, no lo considero necesariamente útil ni especialmente ético, pues como advierte Aph Ko (2015)

---

21 A este respecto, recomiendo la lectura de este artículo de Vegan Feminist Network (2016) "Tips for Male Allies" en *Veganfeministnetwork.com*. Recuperado el 13 de mayo de 2016, a partir de http://veganfeministnetwork.com/resources/ten-ways-for-men-to-be-vegan-feminist-allies/

desde la crítica decolonial al movimiento de liberación animal (en concreto desde los movimientos antiespecistas afroestadounidenses) a menudo el movimiento de liberación animal se apropia de ciertas experiencias de opresión ajenas a quien la enuncia, como la experiencia de la opresión negra, para ganar simpatía para los animales. En sus propias palabras:

> Aunque la estructura de opresión bajo la cual tanto animales como personas negras sufren, puede ser parecida, comparar constantemente la opresión animal con la esclavitud o el linchamiento parece que sugiere que la única forma de que el racismo figure en la conversación es por su utilidad en producir analogías para el beneficio exclusivo de los animales. Comparar opresiones es violento y explotador, particularmente porque la opresión negra no ha finalizado. Puesto que el movimiento blanco de derechos animales no ha expresado explícitamente un deseo de tomarse en serio el trabajo antirracista, parece que están usando nuestras luchas para su propio beneficio. Estar conmocionada por el abuso animal mientras se permanence en silencio por las injusticias raciales no tiene sentido.

En este punto, me interesa llamar la atención sobre la forma en que estos sistemas de dominación (como el heteropatriarcal, el racista o el especista –todos enmarcados en el paradigma ontológico binario–) estructuran y jerarquizan los cuerpos. Este estudio pretende ser multidireccional y dialógico, con miradas hacia la reflexión crítica al interior

de los movimientos por la justicia social. No concibo la justicia social como causa si en ella no están incluidos los demás animales, tampoco considero que sean legítimas las premisas de liberación animal que excluyen y violentan a otros sujetos humanos corporalmente oprimidos. El desafío es ser capaces de romper con la lógica del binarismo ontológico para poder generar, construir y sostener pluriversos posibles. En palabras de Ávila Gaitán y González:

> El punto no es plantear el lugar de la animalidad como el lugar privilegiado frente a la racionalidad, o colocar en lugar de lo racional a lo animal, porque eso sería hacer simplemente una inversión de la historia del pensar occidental. No es posible dejar intactas las estructuras jerárquicas planteándolas desde otro rostro (animal-vegetal; reacción-respuesta) porque toda dualidad se convierte en jerarquía política. Se trata, por lo menos, de habitar el "entre" incierto de los binarismos, armar la tensión y el devenir sin privilegiar uno de ellos frente al otro (2015: 43).

Las propuestas del presente trabajo, por tanto, pretenden ser plurales, dinámicas y aplicables a contextos diversos. Procuro respetar las especificidades de los diversos sistemas de opresión, así como las trayectorias históricas de luchas y resistencias de los sujetos oprimidos. A partir de la idea de que los sistemas de opresión no están enfrentados entre sí ni son independientes sino que funcionan conjuntamente, la propuesta es dejar de lado la noción de "si no me toca directamente, no me afecta".

Este trabajo está atravesado por la idea de que el punto en el que convergen las opresiones, también debería ser el punto en el que convergen las resistencias, y que dichas resistencias serán más liberadoras y nos llevarán a puertos de una justicia social verdadera solo si tienen en cuenta las múltiples caras de la opresión, el carácter estructural de la misma y tienen como horizonte la liberación colectiva.

7. Desmontando el sistema de dominación especista desde la crítica a la opresión corporal

7.1 ¿Por qué es importante el cuerpo en el estudio de la opresión?

> *Los límites del cuerpo dibujan a su escala el orden moral y significante del mundo. Pensar el cuerpo es otra manera de pensar el mundo y los lazos sociales: una alteración de la configuración del cuerpo significa una alteración de la coherencia del mundo.*
>
> **Le Breton, 2011: 284**

La negación del cuerpo y los modos somáticos de atención.

Antes de explicar la relevancia del cuerpo en el estudio de la opresión, me gustaría señalar que este ha sido históricamente negado, subordinado y, consecuentemente, relegado a un segundo plano en el ámbito académico. No constantemente, este lugar secundario guarda una estrecha relación con la ontología binaria imperante, que normativiza y regula al mundo a partir de la disociación del cuerpo y la mente como entidades separadas. En su artículo *Conocimiento del cuerpo*, Michael Jackson va todavía más allá cuando sostiene la negación histórica de lo somático: "La cultura ha servido entonces como una indicación para demarcar, separar, excluir y negar; y aunque la categoría natural de lo excluido se mueve, según las diferentes épocas, entre campesinos, bárbaros, trabajadores, gente primitiva,

mujeres, niños, animales y artefactos materiales, una temática persistente es la negación de lo somático, un girar de ojos ciegos sobre los aspectos físicos del ser, donde nuestro sentido de la separación y la distinción se desdibuja más rápidamente" (2010: 61-62).

En el presente trabajo recupero algunas aportaciones provenientes de la antropología del cuerpo, pues pienso que en gran medida son extensibles y apropiadas para el estudio de las relaciones de opresión interespecíficas. Me propongo situar a los cuerpos (humanos y no humanos) en el centro de la discusión, teniendo presente el interrogante de Wendy Harcourt cuando se pregunta: "¿cuáles son los cuerpos que merecen atención académica?" (Harcourt; 2010: 26).

Estudiar los cuerpos de los animales no humanos me lleva necesariamente, como advierte la filósofa Clare Palmer (2001), a referirme a la interpretación que como humanos hacemos de ellos, a los diversos discursos sobre los animales no humanos y cómo de estos les entendemos, clasificamos y construimos. "Tenemos que hacernos preguntas como: ¿Cómo son los animales constituidos como objetos de nuestro conocimiento? ¿Cómo estamos constituidos como sujetos en relación a nuestro conocimiento de los animales? ¿Está nuestro discurso sobre animales relacionado con nuestra construcción de nosotros mismos como sujetos humanos?" (Palmer, 2001: 346-347).

La psicóloga, escritora y activista fundadora del VINE Sanctuary, pattrice jones (2005b) argumenta que vivimos en una cultura del trauma y que la violencia que la

sustenta se basa en la desconexión: estamos desconectados de nuestros propios cuerpos y de los cuerpos de otras: “En el corazón del problema está la alienación, la separación y la disociación. El distanciamiento es a la vez causa y consecuencia del problema. Estamos desconectadas de la tierra, de otros animales, entre nosotros y con nosotras mismas. Esas desconexiones nos permiten hacer cosas terribles a la tierra, los otros animales, entre nosotras y a nosotras mismas. Hacer esas cosas terribles aumenta el distanciamiento. Y el círculo de violación y separación continúa”.

A la hora de estudiar el cuerpo, considero especialmente relevante esforzarme por recuperar las conexiones, los vínculos corporales que nos unen y a través de los cuales existe un *continuum* de violencia corporal que afecta de forma diferenciada pero definitiva a las diversas corporalidades. En esta línea, el fenomenólogo Mearleau-Ponty, acuñó el concepto de *modos somáticos de atención* como una forma de atender el cuerpo no solo como objeto aislado de estudio sino entendiendo el papel del propio cuerpo en la interrelación con otros cuerpos. En palabras de Thomas J. Csordas:

> Los modos somáticos de atención son modos culturalmente elaborados de prestar atención a, y con, el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros. Debido a que la atención implica tanto un compromiso sensorial como un objeto debemos enfatizar que nuestra definición de trabajo se refiere tanto a prestar atención “con” como prestar atención “a” el cuerpo. Sin duda debe ser ambas cosas [...] La noción de modo somático de

> atención amplía el campo en el cual podemos mirar los fenómenos de la percepción y la atención, y sugiere que prestar atención al propio cuerpo puede decirnos algo sobre el mundo y sobre los otros que nos rodean. Debido a que no somos subjetividades aisladas atrapadas dentro de nuestros cuerpos sino que compartimos un entorno intersubjetivo con otros, debemos también especificar que un modo somático de atención significa no solo atención a y con el propio cuerpo, sino que incluye la atención a los cuerpos de otros. Nos interesa la elaboración cultural del compromiso sensorial, no nuestro propio cuerpo como un fenómeno aislado (2010: 87-88).

Es desde este punto de encuentro corporal que trasciende el yo individual desde donde me propongo este estudio de los cuerpos no humanos.

Cuerpos mirados[22]: la (de)construcción de la mirada hacia las *corporalidades otras*.

Me aproximaré a los cuerpos no humanos en tanto cuerpos políticos, rescatando la clásica concepción feminista de los cuerpos como "lugares de existencia social y resistencia política" (Harcourt, 2010: 31) y como cuerpos-sujetos, entendiendo el sujeto "desde una concepción

22 Concibo aquí la mirada en un sentido antropológico, más allá del sentido de la vista, como la percepción de un otro, la "lectura corporal" de la otra desde un lugar cultural situado y no neutral.

que trasciende la idea clásica en Occidente constituida sobre la base de «un sujeto soberano, imperialista, protagonista de una narrativa hegemónica que representaría la autoridad, la legitimidad y el poder exclusivos y sería el propietario del habla»" (Medina, 2002, pp. 39-40 en Esteban, 2013: 66-67).

Les otorgaré a los animales no humanos el estatus de *sujetos*, entendiéndose esta conceptualización más desde una relación ética y política que desde una relación de conocimiento que abarque la subjetividad, las emociones o los sentimientos. Lo que busco aquí es defender que existen formas de relación entre animales no humanos y humanas, que esas relaciones son diversas, moldeadas socioculturalmente y están en constante (re)producción. El reconocimiento del *otro* animal como sujeto es un punto de partida desde el cual nos implicamos tanto humanas como no humanas. Esta implicación con la otra, no mirada ya desde la objetificación de su cuerpo, nos llevará de aquí en adelante, a quienes asumamos el reto de teorizar sobre dichas relaciones, la posibilidad de multiplicar y diversificar lo que entendemos por conceptos como el de *sujeto* y *agencia*. Esta reformulación me parece mucho más fructífera que una mera aplicación de conceptos ya existentes pensados desde relaciones humanas y trasladados sin cambios a las relaciones interespecíficas que propongo examinar, y que poseen particularidades propias.

Como ya afirmé con anterioridad, la animalidad se encuentra en un lugar cultural, moral y político de *otredad* que legitima la opresión que se ejerce sobre los cuerpos no

humanos. La diferencia corporal, la existencia de cuerpos con plumas, pelo, escamas, cuerpos con patas, pezuñas, picos, alas, aletas...; cuerpos que reptan, saltan, nadan, planean o vuelan son *corporalidades otras*, que miran y habitan mundos compartidos con una especificidad concreta, única y considerada según la ontología binaria como inválida y degradante.

Las particularidades corporales no son simplemente características distintivas de los cuerpos, sino que se convierten en diferencias políticas relacionadas con el ejercicio del poder. La disidencia corporal respecto al sujeto hegemónico es una causa compartida de la opresión en las relaciones interespecíficas e intrahumanas. El carácter excluyente de la diferencia corporal (de especie, género, raza, funcionalidad, peso/talla...) no lo entiendo aquí como una esencia, como una consecuencia directa e irrevocable de la corporalidad *per se*, sino como parte de una construcción social históricamente construida y, por tanto, prescriptible.

La no pertenencia a la especie humana es mirada desde un antropocentrismo que excluye los cuerpos no humanos, en una frontera que les expulsa de lo considerado "respetable", surge aquí el especismo. Pero... ¿Cómo se configura esa mirada? ¿Cuáles son los procesos, lenguajes y prácticas que nos hacen incorporarla? ¿De qué forma puede ser reconfigurada? Como indica Jean-Cristophe Bailly: "Hay que esforzarse por permanecer en un umbral anterior a toda interpretación. Umbral donde el animal, ya no pudiendo ser referido a un saber que lo localice o a una leyenda que lo atraviese, se posiciona en la mera aparición

de su singularidad: como un ser distinto siendo parte de lo viviente, y que nos mira como tal, antes de toda determinación" (2014: 29). No obstante, ¿es posible permanecer en dicho umbral anterior a toda interpretación? Considero que tal esfuerzo partiría de una base de neutralidad, algo que no se da en nuestra forma de mirar, en general, y de mirar a los demás animales, en particular.

Como ya he señalado, la mirada está socioculturalmente construida y condicionada y no es tarea fácil modificar las interpretaciones aprendidas sobre las *corporalidades otras*. David Le Breton llama la atención sobre el juicio moral existente tras las apariencias corporales que se salen de la norma:

> Cualquier alteración perceptible en la apariencia corporal, cualquier limitación que afecta a la motricidad o la aprehensión, suscita la mirada y/o la interrogación, incluso la turbación, la estigmatización (Goffman, 1975; Murphhy, 1990). La fisonomía o la morfopsicología, encubiertas en términos sabios, cargadas de los prejuicios corrientes más criticables asocian cualquier no conformidad moral. Toda distinción que separa a un hombre de sus semejantes es un indicio nefasto que provoca desconfianza (2011: 125-126).

Esta no conformidad moral como resultado de la apariencia física es extensible a los cuerpos no humanos. En relación a lo comentado anteriormente, si bien no es posible una mirada objetiva y neutral (no puede existir fuera de un contexto histórico, social, económico, político, cultural...),

no quiere decir que sea imposible una deconstrucción de las formas estigmatizantes de mirar a los cuerpos, formas que parten del prejuicio y tienen consecuencias terribles sobre los cuerpos mirados. Ocurre entonces que en una sociedad sustentada en valores como el culto al cuerpo delgado (asumiendo la foìrmula delgadez = salud) y el autocontrol (control que podriìa entenderse como imposicioìn en muchos casos, un ejemplo seriìa la normalizacioìn de las dietas restrictivas), los cuerpos gordos son leiìdos como cuerpos insanos, vagos o incapaces[23]. De forma paralela, bajo los propios parámetros culturales (antropocéntricos, hetero patriarcales, capitalistas, coloniales...) los animales no humanos son leídos como seres pasivos, dominados por los instintos, seres estúpidos, sin personalidad ni individualidad e incluso seres insensibles, objetos, medios o propiedades al servicio de los humanos. Torres lo expresa de forma muy evidente cuando afirma:

> Los animales, como otros grupos oprimidos, están atrapados en esta dinámicas violentas. La explotación de ciertos grupos humanos y de los animales estarán a disposición de los deseos humanos, incluidos los más triviales. El sistema no solo desata su violencia contra los animales en mataderos, granjas de factoría y laboratorios; en sí mismo está estructurado de manera que el simple hecho de ser un animal supone una

23 Para profundizar sobre la cuestión de la gordofobia, recomiendo la lectura de Piñeyro, Magdalena. (2016) *Stop Gordofobia y las panzas subversas*. Baladre/Zambra: Málaga.
Desde el colectivo Cuerpos Empoderados también trabajamos la problemática de la gordofobia desde una perspectiva interseccional: http://cuerposempoderados.org/

> desigualdad permanente, significa estar siempre amenazado por la violencia y la explotación (2014: 129).

En este punto, el esfuerzo por la deconstrucción de la mirada antropocéntrica heteropatriarcal y colonial no es solo necesario sino urgente si realmente nos preocupa la justicia social y la integridad corporal de todos los animales, independientemente de su especie.

Violencia bajo la piel: una revisión de los conceptos de encarnación y biopolítica.

Como indiqué anteriormente, existen miradas, atravesadas por sistemas de opresión, que categorizan y comprenden los cuerpos de una forma concreta y limitada. Esta categorización repercute en la relación intercorporal, social de los diversos sujetos.

No son los cuerpos, entonces, los que obligan a la mirada, sino la mirada la que sitúa los cuerpos en lugares concretos del imaginario abstracto y la práctica concreta, con consecuencias para esos cuerpos.

A partir de una revisión a los trabajos de autores como Foucault o Merleau-Ponty y de las aportaciones de la más reciente antropología, sociología y filosofía del cuerpo, voy a sostener aquí que la opresión (de especie, clase, raza o género) se manifiesta de forma circular en tanto que se encarna, y por tanto, construye las corporalidades de los sujetos oprimidos y que, a la vez, es esta diferencia

corporal la característica que desata la violencia hacia dichos sujetos.

La *encarnación*, también llamada corporización, o *embodiment*, sitúa al cuerpo en relación con lo social en un nuevo lugar. La violencia y la opresión se entienden a partir de la *encarnación* como una constante que no solo condicionan fuertemente los cuerpos, sino que se inserta en su carne, los configura (Esteban, 2013: 25). Los animales no humanos encarnan, así, en sus cuerpos, el capitalismo y la opresión de especie: partiendo de la domesticación, sus cuerpos pasan a ser meros medios para lograr un beneficio económico lo mayor posible: "el capital está literalmente impreso en los cuerpos de los animales, no solo por las señales de pertenencia como los crotales, tatuajes o las cicatrices que les quedan tras ser quemados con acero incandescente. También por el modo en que se han transformado sus cuerpos a través de la selección genética, para convertirles en recursos más eficaces; especialmente en las dos últimas décadas" (Torres, 2014: 35-36).

Refiriéndose al concepto foucaultiano, Wendy Harcourt define *biopolítica* como "la política de administrar y gobernar la vida mediante procesos que la sociedad occidental moderna da por sentado" (2010: 35). La *biopolítica* consiste, por tanto, en la recuperación de los cuerpos por el capitalismo, basándose en el control de los ritmos vitales, la captación de todas las fuerzas de trabajo (los afectos, los cuidados, la fuerza física, etc.) que resulta en una administración de la vida de los cuerpos implicados. Según Haber y Renault: "en Foucault la biopolítica es esa tecnología que

evoluciona con el capitalismo hasta dar nacimiento a una «somatocracia»: un dispositivo social donde la mercantilización del cuerpo (salud, bienestar, biotecnología) constituye uno de los ejes principales de desarrollo económico, mientras que la satisfacción de las necesidades corporales por el Estado y las empresas constituye una de las principales formas de legitimación" (2007: 23-24).

Si bien no existe "Estado del bienestar" en un sentido estricto que puede ser aplicable a la explotación de los animales no humanos y sus cuerpos, si es cierto que hay una serie de leyes de "bienestar" animal[24] y normas como el "sacrificio humanitario"[25] que legitiman a nivel social la utilización, explotación y matanza de animales no humanos, a través de la regulación y a partir del estatus legal de dichas prácticas.

Por otro lado, es innegable el paralelismo existente en el control de unos cuerpos y otros (humanos y no humanos). Clare Palmer, a partir de su estudio de la violencia a los demás animales desde una perspectiva foucaultiana, afirma:

> El cuerpo humano está sujeto a técnicas que forjan un cuerpo dócil que puede ser sometido, usado, transformado

24 Un ejemplo de la legislación de bienestar animal es la OIE (Organización Mundial de Bienestar Animal): *OIE -World Organisation for Animal Health*. (2016). Oie.int. Recuperado el 13 de mayo de 2016, a partir de http://www.oie.int/

25 Esto queda plasmado en el caso del Estado español en el Real Decreto 54/1995, de 20 de enero del Boletín Oficial del Estado sobre protección de los animales en el momento de su sacrificio o matanza. *Noticias Jurídicas*. Recuperado el 13 de mayo de 2016, a partir de http://noticias.juridicas.com/base_datos/Admin/rd54-1995.html#c

> y mejorado. Obviamente, términos como entrenamiento, optimización, utilidad, docilidad y servicio productivo pueden ser, y de hecho frecuentemente son usados también relación a los cuerpos animales. De hecho, hay razones para discutir que, en ocasiones al menos, las interacciones con los cuerpos animales han sido el modelo para las interacciones con cuerpos humanos particulares (comúnmente donde clases de humanos particulares y construidas como el loco, el criminal o el salvaje están situados en el lado animal de la oposición humano/animal) (2001: 352).

Otra prueba de cómo la biopolítica y el control de los cuerpos se aplica a los demás animales es la existencia de disciplinas científicas como la zootecnia, cuya función es básicamente la rentabilización de la explotación animal. Recuperando la tesis de Ávila Gaitán: "disciplinas como la zootecnia que se definen popularmente como «el conjunto de técnicas para el mejor aprovechamiento de los animales domésticos y silvestres que son útiles al hombre y cuya finalidad es la obtención del máximo rendimiento» [...] ¡El concepto de biopolítica de Foucault se queda corto! La bio(zoo)política podría ser un «arte» tan antiguo como el especismo" (Ávila Gaitán, 2011: 7).

7.2 El sistema de dominación especista

> *Un cuerpo de oprimida, oprimido que no tiene forma fija, directamente reconocible, sino que obliga, cada vez, a precisar las condiciones coyunturales que producen la opresión. No distinguir, por ejemplo, la imagen de un muerto de la imagen de otro muerto, la imagen de un cuerpo sufriente de la imagen de otro cuerpo sufriente, postular una equivalencia cuantitativa "1=1", ateniéndose solo a las apariencias visibles, no le hace justicia a la diferencia por la cual el sentido histórico y político de dos muertos, de dos cuerpos, puede no ser idéntico [...] Obligarse a pensar el cuerpo del oprimido, la oprimida como diferente al cuerpo de la víctima es exigir otra aprehensión espacio-temporal del cuerpo: inscribirlo cada vez en los supuestos mismos que lo componen. Es así, para retomar las propuestas de Brecht, sobre agregar, a la constatación de lo que es, las transformaciones potenciales del orden de las cosas.*
>
> **Olivier Neveux, 2007: 124**

Con anterioridad me referí al *sistema de dominación especista* como la maquinaria estructural que se extiende a los ámbitos económico, político, social, cultural y moral que articula toda una serie de ideologías, miradas y prácticas violentas hacia los animales no humanos. Me interesa el concepto sistema porque considero relevante incidir en las dimensiones estructurales de la opresión, resultantes de la dicotomía humano/animal como categorías contrapuestas.

Quiero destacar que la opresión especista se encuentra articulada por una serie de lógicas sistemáticas, que se encarnan en instituciones, procedimientos y mecanismos que siguen una forma de relación, dominante, entre sí. No obstante, concibo a los sujetos afectados por tal sistema de opresión como capaces de acción y autonomía, *agentes* en la medida en que, en multiplicidad de formas, son capaces de contestar a esa violencia estructural. Sobre esta cuestión me extenderé en el epígrafe de *Agencia y resistencia animal: hacia una solidaridad de clase*. Sobre decir que el sistema de dominación especista es parte de un sistema económico-político capitalista, pues se organiza en torno a la obtención de la máxima plusvalía o beneficio económico a partir del uso objetificado de los cuerpos animales.

Ávila Gaitán prefiere, sin embargo, el concepto de *máquina de jerarquización* pues, señala "revela la fluidez de un conjunto de elementos articulados más o menos estables, la máquina no tiene la rigidez de «la estructura» ni desaparece a lxs sujetos que la componen (lo que tiende a suceder con el «sistema»), antes bien, depende de ellxs, y se acopla con otras máquinas para dar resultados «inesperados»" (Ávila Gaitán, 2011: 4).

Coincido con Ávila Gaitán en el acoplamiento y coordinación entre máquinas de jerarquización, sistemas de dominación sustentados bajo la construcción simbólica de la superioridad propia de la ontología binaria. El mecanismo que construye la superioridad humana sobre el resto de especies animales no está disociado del que construye dicha superioridad en base a la raza, clase social o género,

entre otras. "El patrón fundacional es el mismo: el poder, el trato de otro u otra como un medio y no como un fin en sí mismo, la satisfacción de unos intereses a costa de los de otros y otras" (Ávila Gaitán, 2011: 2).

El sistema de dominación especista funciona desde la ubicación de los animales humanos como seres ajenos al mundo animal. A través de todo un entramado discursivo, que analizaré más adelante, se adopta la concepción de los animales humanos como externos a la animalidad y, a partir de tal separación, se objetiviza los cuerpos no humanos y se legitiman toda una serie de prácticas violentas hacia ellos. La psicóloga Romina Kachanoski (2013) estudia la violencia especista como "el vínculo de relación asimétrico y opresivo que ejercen los humanos hacia los demás animales". La autora explica el sistema de dominación especista a partir de la metáfora del árbol: en base a la imagen de un árbol, en las raíces encontraríamos el antropocentrismo, el tronco sería el especismo y, finalmente, las ramas, flores y frutos serían la violencia especista, la cara más visible de todo un sistema de opresión complejo y con miles de años de antigüedad. Para Kachanoski, la violencia especista se puede clasificar en diferentes tipos: violencia directa (subdividida en física –cuerpo a cuerpo–, psicológica –ruptura de la integridad del sujeto– y espacial –restricción del espacio–), indirecta (la demanda de violencia a intermediarios, a cambio de dinero), colateral (generada a partir de hábitos humanos que atentan contra las vidas de los animales no humanos, como podría ser la obtención de aceite de palma o la minería para la vida de los orangutanes), estructural

(ejercida a gran escala) y la discursiva (que justifica a partir del discurso la desconsideración moral de los demás animales). Me interesa en concreto cuando Kachanoski se refiere al carácter estructural de la violencia especista y acuña el concepto de *especidio*, que define como el "exterminio o eliminación sistemática, total o parcial, de animales no humanos por motivos de especie". El episodio se convierte en el acto último del sistema de dominación especista, y tiene su correlato con el etnocidio, feminicidio o travesticidio, todos ellos invenciones modernas por su característica racionalidad y sistematicidad (Segato, 2015: 88).

Estos actos de violencia extrema son la consecuencia última de un *continuum* de violencia sistematizadas que tienen origen ontológico.

La especie, como categoría ficticia y no esencial[26], atraviesa las relaciones sociales. En este sentido, como señala Ávila Gaitán, "las relaciones sociales están especificadas y no solo en generizadas, racializadas, etarizadas o atravesadas por la clase socioeconómica" (Ávila Gaitán, 2011: 6). Un ejemplo de cómo se plasma socialmente esta especificación es a través del lenguaje, con el uso de adjetivos como "zorra", "víbora" o "vaca" con el que se hace referencia a los cuerpos o comportamientos de las mujeres de forma peyorativa y que poseen una carga especista –de asunción de características concretas sobre ciertas especies animales, características construidas por los humanos (además

26 Pues existe más bien un continuo evolutivo entre especies y no una base natural que sustente la diferencia, de forma similar a lo que ocurre con el sistema sexo-género.

de machista y gordofóbica –y en ese sentido son también términos generizados–).

El sistema de dominación especista es, entonces, la maquinaria estructural (instituciones, trabajadores, consumidoras, medios de comunicación, discursos...) que permite (y efectúa en la práctica) todo el proceso desde el cual un animal no humano nace siendo considerado un objeto/propiedad para ser explotado hasta el momento final en que su cuerpo se convierte en un producto, sea este un trozo de carne, una entrada del zoo, un medicamento experimentado sobre él/ella o unas botas de cuero, por poner algunos ejemplos.

Voy a sostener aquí que el sistema de dominación especista permanece en funcionamiento gracias a tres ejes principales: el ocultamiento, los discursos de verdad y la desconexión.

El ocultamiento del que se vale el sistema de dominación especista es de varios tipos: por un lado, existe un ocultamiento físico, arquitectónico de los lugares donde se produce la cría, domesticación, explotación sistemática y el asesinato masivo de los animales no humanos. Este ocultamiento variará según el tipo de institución a la que nos aproximemos: si bien las granjas industriales, criaderos y mataderos suelen estar a las afueras de las ciudades, los animalarios o laboratorios de experimentación suelen estar dentro de edificios céntricos pero tremendamente ocultos y vigilados:

> Los centros de reclusión siempre están lejos; lejos de las miradas indiscretas. Los laboratorios de experimentación

> animal, por ejemplo, suelen estar cerca de los núcleos urbanos, cuando no están dentro de las mismas ciudades. Pero es tal el celo con que son resguardados de la vista de la gente, que casi nadie sabe que están ahí. No hay letreros, no hay ventanales, no hay indicio alguno de su existencia. Más bien al contrario: hay puertas, cerraduras, claves, videocámaras, más puertas, más persianas, vigilantes, etc., que hacen que, aunque se encuentren cerca, estén "lejos" (Asamblea Antiespecista de Madrid, 2014: 49).

La mayoría de nosotras desconoce, por regla general, cómo son los lugares donde se producen muchos de los productos de origen animal que consumimos, no sabemos cómo funciona ni en qué consiste la explotación de los animales no humanos. La Asamblea Antiespecista de Madrid, en su estudio comparativo sobre las prisiones de animales humanos y no humanos, señalan la similitud entre la fisionomía de diversos tipos de prisiones: "Si alguna vez has visto una cárcel sabrás que son exactamente como todos pensábamos que serían: muros altos, rejas, puntos de control, videovigilancia, ventanas pequeñas, más rejas… y una sensación muy miserable en el ambiente. Si alguna vez has visto una granja (de las de verdad, no las de los anuncios de la tele), sabrá que son muy parecidas a las cárceles: naves grandes, poca ventilación, vallas, rejas, alambre de espino y candados… y un olor asqueroso, mezcla de excrementos, insalubridad y hacinamiento" (2014: 42).

El camuflaje y la inaccesibilidad a estos lugares mantienen la distancia física entre el animal y el producto, y con la

distancia física se favorece también la distancia emocional: "El simple hecho de no ver, hace que muchas veces se olvide esa realidad" (Asamblea Antiespecista de Madrid, 2014: 36).

Por otro lado, existe otro tipo de ocultamiento al servicio del sistema de dominación especista al cual no deberíamos restar importancia: el ocultamiento mediático. Clare Palmer recupera el concepto foucaultiano de "discursos de verdad" y sostiene que "las relaciones de poder no pueden ser establecidas, consolidadas e implementadas por sí mismas sin la producción, acumulación, circulación y el funcionamiento de un discurso. Son las relaciones de poder que producen «discursos de verdad»: la verdad delineando qué puede ser pensado y dicho y qué se mantiene no pensado y, por tanto, no dicho, dentro del cuerpo social" (Palmer, 2001: 343). Estos *discursos de verdad* alejan del debate social la cuestión del especismo y la consideración moral hacia los animales no humanos. El ocultamiento mediático funciona con la creación de mitos, y se pone de perfecto manifiesto a través de las publicidades y el lenguaje. Como señala la psicóloga Melanie Joy (2013), "quien define el problema controla el debate" (53). Se refiere entonces Joy a Timothy Cummings, veterinario de aves de explotación y profesor clínico en la Universidad Estatal de Mississippi; cuando este reconoce el poder del lenguaje de cara a los "ataques de los activistas por los derechos de los animales": "En vez de «cortar el pico de un pollo» debían «acondicionarlo», para que el proceso pareciera más un tratamiento de belleza que una desfiguración. El «matarife de apoyo» (el trabajador responsable de matar

a las aves que siguen vivas tras pasar por el matarife automático) debía pasar a llamarse «operador de cuchillo» y el término «exanguinación» debía sustituir a «desangrarse hasta morir» (Joy, 2013: 53).

Los *discursos de verdad* a favor de la superioridad humana, que justifican el uso de los demás animales, son discursos hegemónicos y cuentan, como tal, con mecanismos de autolegitimación. Algunos de estos mecanismos son *las tres "N"* (Joy, 2013) y la *vegefobia*[27] (Cora, 2014).

La psicóloga Melanie Joy señala la existencia de *las tres "N"* de la justificación en torno a los discursos sobre el uso de los demás animales para fines humanos:

> *Las tres "N"* de la justificación: comer carne es normal, natural y necesario. *Las tres "N"* se han invocado para justificar todo tipo de sistemas de explotación, desde la esclavitud al holocausto nazi. Cuando la ideología está en auge, estos mitos apenas se cuestionan [...] *Las tres "N"* actúan como anteojeras que nos ocultan las discrepancias entre nuestras creencias y nuestras conductas hacia los animales y que, en caso de que las detectemos, nos las explican (2013: 101).

Bajo la idea de estos tres supuestos –el de la normalidad, la naturaleza y la necesidad– se sostienen concepciones de subordinación hacia los demás animales y se permite, sin

27 Para ampliar sobre el concepto de Vegefobia, recomiendo la conferencia Cora, J. (2013). "Vegephobia, what is it?" En *IARC* (International Animal Rights Conference) 2013, Luxembourg. Recuperado el 13 de mayo de 2016, a partir de https://www.youtube.com/watch?v=Tucw3cCzjLc

cuestionamiento, el ejercicio de violencia hacia sus cuerpos. A este respecto, Jola Cora va a señalar la existencia de la *vegefobia* "«vege» refiriéndose a vegetariana/vegana por los animales (razones éticas) y «fobia» refiriéndose al miedo, rechazo y todas sus consecuencias, como en «homofobia» o «xenofobia»" (Cora, 2014) hacia quienes optan por el vegetarianismo o veganismo como resistencia ético-política al sistema de dominación especista. Según Cora (2014) "con su mera presencia, los vegetarianos cuestionan el statu quo; porque no consumir carne es una manera de cuestionar la dominación humana y sus privilegios" (Cora, 2014). La vegefobia se expresa en forma de micro agresiones cotidianas (burlas, parodias, "consejos", rechazos, solidaridad contra las vegetarianas, cuestionamientos constantes del discurso antiespecista o de respeto a los animales...) y funciona cuando frena la difusión y distorsiona el debate sobre la opresión de los animales no humanos. Muchas personas dejan de ser vegetarianas o veganas por la presión social que conlleva, pues no todo el mundo tiene herramientas ni disposición para lidiar con ella. Cora (2014) realiza un paralelismo entre la vegefobia y otras fobias con intención de detectar mecanismos similares que se producen al cuestionar ciertos sistemas de opresión (como el heteropatriarcal o el especista en este caso):

> La homofobia surge de un orden social basado en una clara asignación del género masculino y femenino, la dominación masculinidad y la heterosexualidad. Quiere suprimir la homosexualidad masculina y femenina (a

> través de ridiculizar, ocultar, atacar) porque constituye una amenaza para los ideales de género dominantes y para la dominación patriarcal. De manera similar, la vegefobia surge de un sistema basado en una estricta diferenciación entre animales y humanos, en la negación a considerar los intereses de los animales [...] La gente pregunta a los vegetarianos, "¿Qué comes?" con la misma combinación de incomprensión y perplejidad que preguntan a las lesbianas "¿Qué hacéis?". En cada caso, la gente imagina que la persona está necesitada o incompleta, carece de una identidad sexual o dietaria plena.

Si bien este paralelismo puede ser importante para poner sobre la mesa los mecanismos de defensa y ataque especistas que despiertan las veganas y vegetarianas, me parece problemático realizar un paralelismo a la ligera con otras opresiones como pueden ser la homofobia, gordofobia o xenofobia bajo las cuales las personas que reciben ese ataque son los sujetos directamente afectados por esa opresión y no personas solidarias con la opresión de otros, como en el caso de la vegefobia. Esta diferencia cualitativa me parece que debe ser tomada en cuenta.

Considero, por tanto, que la vegefobia puede ser una herramienta más bien estratégica para las veganas y activistas, para gestionar colectivamente y hacernos cargo de nuestra necesidad de comprensión, red y cuidados, y nunca una excusa para aplazar el foco de opresión de los animales no humanos hacia nosotras, pues son ellos los verdaderos afectados por el especismo.

Continua Cora argumentando que el "miedo a las vegetarianas es el miedo a los mataderos", y con esto se refiere a que la vegefobia es un resultado directo del especismo, es un mecanismo de este sistema de dominación hacia las demás especies animales para menospreciar y ridiculizar a quienes se oponen a seguir sustentando el privilegio de especie y cuestionan la violencia existente en las relaciones interespecie:

> Declarar que los vegetarianos/veganos por razones éticas son víctimas de la vegefobia no significa convertirles en otro grupo oprimido. Significa poner la cuestión del especismo en el debate público. La vegefobia es la hostilidad contra el cuestionamiento del especismo. Subrayar la vegefobia significa ayudar a sus víctimas a manejar mejor los ataques y entender que no son ellos el objetivo sino los animales asesinados para el consumo. También significa mostrar que aquellos que atacan a las vegetarianas/veganas son víctimas de nuestra sociedad especista y solo reproducen patrones que les fueron enseñados. No deberíamos culpar a los individuos, sino al sistema. Es muy importante para todas ver que la vegefobia no es un asunto personal, sino una cuestión social relacionada con el hecho de que las vegetarianas/veganas se oponen a un sistema de dominación (Cora, 2014).

En esta línea, la socióloga feminista y antiespecista Corey Lee Wrenn (2015) realiza una crítica al interior del movimiento feminista de lo que denomina *La política del veganismo moralmente superior*. Señala Lee Wrenn un

mecanismo de parte del movimiento feminista de ridiculizar a otras compañeras feministas y antiespecistas como "moralmente superiores", deslegitimando así su discurso y favoreciendo, de nuevo, que el debate en torno a los animales no humanos se mantenga invisible. "Dado que el 80% del movimiento por los derechos de los animales no humanos está formado por mujeres y siendo que el veganismo está extremadamente «feminizado», es importante reconocer los matices sexistas en la estereotipación de las veganas. Es posible que esa «superioridad moral» asignada a activistas y veganas sea de hecho una forma de vigilancia de género. En otras palabras, estos estereotipos trabajan para avergonzar y silenciar a las mujeres «engreídas» que se atreven a politizarse" (Lee Wrenn, 2015).

A partir de estos desarrollos pretendo reflejar el poder discursivo del sistema de dominación especista. Esta lógica discursiva está integrada con otras para mantener la violencia sobre los cuerpos de los demás animales activa (de aquí mi interés en el término sistema). La burla hacia una persona vegetariana y la máquina que corta la garganta de un cerdo en la cadena del matadero es simplemente un *continuum* del mismo sistema de dominación. Entender esto es importante de cara a que los movimientos de liberación animal seamos capaces de generar estrategias de cuidados, apoyo mutuo y respuestas políticas ante la reproducción de las violencias del sistema de dominación especista. En este sentido, tengamos presente que "preocuparse por la opresión de las demás no debería ser algo que ocultar o que minimizar. El compromiso para acabar con la injusticia

debería ser algo de lo que estar orgullosa" (Lee Wrenn, 2015).

A continuación voy a profundizar en el tercer eje del que se vale el sistema de dominación especista: la desconexión. Indica pattrice jones que "en elevarnos a nosotros mismos sobre otros animales y fuera del mundo, hemos creado divisiones dentro de nosotras mismas, así como entre nosotras mismas y el resto del mundo natural. Estos abismos son tanto causa como consecuencia de lo que llamo cultura del trauma, con la cual me refiero al conjunto de creencias y prácticas que están enraizadas en y reproducen divisiones antinaturales" (2007: 8). Por su parte, Joy (2013) se refiere al término de *disonancia cognitiva* para definir nuestras relaciones con el resto de animales. Joy advierte que, si bien estas relaciones están cargadas de ideología, existe una desconexión entre los acontecimientos y los procesos que les preceden. Por ejemplo, cuando comemos un filete o un trozo de carne no estamos pensando en cómo era el animal al que pertenecía ese cuerpo, qué gustos e intereses tenía, ni cómo fue su vida o su muerte. Los valores y los hábitos entran en contradicción, se desconectan. Joy se refiere entonces al concepto *anestesia emocional* como "el proceso psicológico por el que nos desconectamos mental y emocionalmente de nuestra experiencia" (Joy, 2013: 25). La anestesia emocional, de forma resumida, realiza un proceso de paso desde la empatía a la apatía, de aprender a no sentir. Advierte Joy que la anestesia emocional no es negativa *per se*: "es adaptativa (destructiva) cuando se utiliza para permitir la violencia, incluso cuando dicha violencia ocurre

en lugares tan lejanos como las fábricas en que se convierte a los animales en comida" (Joy, 20013: 25).

La autora feminista y antiespecista Carol J. Adams (2010) presenta la teoría del *referente ausente*, que se fundamenta en la difuminación o ausencia del individuo (mujeres y animales no humanos, según su análisis) como referente del producto consumible final (cuerpos femeninos en la industria alimentaria). La eliminación del referente permite que se ejerza la violencia y dominación sobre estos cuerpos sin que seamos del todo conscientes de ello. Señala Adams tres etapas del proceso de pérdida del referente: cosificación, alguien se convierte en algo; fragmentación, división o desprecio del cuerpo a través de los cuales la parte cobra autonomía frente al todo; unas piernas "bonitas" o un jamón pierden su relación con mujer y cerdo; y consumo, momento en que los cuerpos quedan reducidos a un producto (hamburguesa, spot publicitario, trozos de carne sobre los que ejercer violencia...) (Jauría, 2015: 11).

Al echar un vistazo a algunas experiencias de personas que trabajan encerrando, explotando y/o asesinando animales, como los matarifes, podemos dar cuenta del peso de dicha desconexión, así como la inserción de las relaciones de poder en todo un complejo entramado organizacional. Según el análisis del poder que recoge Palmer, "Foucault elige analizarlo y tomarlo como modelo, no como algo ejercido desde «lo más alto» o «el centro» y que se desliza hacia abajo a través de la sociedad, sino más bien como una red de relaciones desde abajo, o los «extremos» donde el poder se convierte en capilar en sus formas locales e

instituciones de poder las que son invertidas, colonizadas, utilizadas, intrincadas... por mecanismos más generales y por formas de dominación global" (2001: 343).

Quienes interactúan de forma directa con los animales lo hacen desde la desconexión: por un lado, el hecho de pertenecer a una estructura jerárquica mayor les permite evadirse de la propia responsabilidad para ser una "pieza más de la cadena": "el caso de casi todas las personas que se dedican a encerrar, existe una jerarquía a la que obedecen y a la que, simplemente, no se resisten. De esta forma, los carceleros no se consideran a sí mismos individuos proactivos, sino agentes/ejecutores al servicio de la jerarquía de Instituciones Penitenciarias o de la empresa de explotación animal, de la sociedad y del sistema" (Asamblea Antiespecista de Madrid, 2014: 78). Por otro lado, la desconexión se expresa junto con la construcción de una alteridad en relación al *otro* (animal no humano en este caso), alimentando la idea de una superioridad que justificaría el uso, la violencia y la desconsideración hacia los intereses de los demás animales.

En este sentido, un análisis del sistema especista de dominación nos permite observar cómo este se intercala con otros sistemas de opresión y cómo quienes obedecen las órdenes están a su vez atravesados por otras violencias como la violencia racista o la pertenencia de clase social. Bob Torres ya señaló esto en su análisis de la explotación animal desde la economía política: "las relaciones de dominación también se esconden tras la máscara de la figura de la mercancía. El trabajo en el matadero suele ocupar las listas de

los trabajos más peligrosos, y la proporción de trabajadores inmigrantes sin papeles se dispara en los mataderos" (2007: 45). La realidad de sus palabras podemos encontrarla en recientes artículos periodísticos sobre la situación de los trabajadores de mataderos en el Estado español, quienes denuncian la precariedad, el racismo y las mafias que se ocultan tras tales industrias[28].

Los mecanismos de desconexión, junto con el ocultamiento y los discursos de verdad que protegen el uso y abuso de los animales resultan en una tremenda impunidad de la violencia especista ejercida hacia ellos y sus cuerpos. En este contexto, considero que la apuesta antiespecista tendría que ir por el camino de revalorizar la emoción históricamente degradada en el binarismo razón/emoción –pues, como podemos percibir, no es solo necesario conocer una situación injusta para rechazar participar de ella, sino que se necesita un contacto, una implicación que permita romper las barreras de la otredad. Esa implicación, a mi modo de ver, nace a menudo con el ejercicio de la empatía, con el esfuerzo por *mirar al otro* como un igual, y este esfuerzo es, generalmente (aunque no exclusivamente), emocional.

Los sistemas funcionan porque integran sus lógicas de forma coherente, sin embargo, ningún sistema es perfecto y siempre hay rupturas y fugas en las cadenas de cualquier sistema de dominación. Quiero terminar este apartado con el ejemplo de Samuel, extécnico alimentario en mataderos

28 Verdú, D. (2016). "Sobrevivir al matadero" en *EL PAÍS*. Recuperado el 13 de mayo de 2016, a partir de http://ccaa.elpais.com/ccaa/2016/04/13/catalunya/1460547371_634790.html

de la comunidad de Madrid, entrevistado por el santuario de animales El Hogar (2014). El relato de su experiencia es el reflejo de una fuga en el sistema de dominación especista, de una esperanza de cambio para los animales no humanos sistemáticamente dominados: "Aunque estaba viendo animales morir delante mía, pues lo normalizaba. Creía que, sabía que era lo que había y que bueno, pues había que asumirlo. Pero cuando llegas allí y vas viendo algunas situaciones, dices: sí, hay que comer carne, pero... ¿Hay que comerla? ¿Esto es necesario? Mejor que la gente no vea esto". Tras pasar por varios mataderos y presenciar la muerte de cientos de animales, Samuel decidió hacerse vegetariano y dejar de formar parte de esta cadena de violencia:

> Esta experiencia supuso un verdadero germen en mi conciencia, evidentemente no me hice vegetariano inmediatamente. Nunca hay un hecho puntual por el que te cambia la vida, yo creo que vas cogiendo pequeñas historias y te van impactando. Y si te impactan, no tienes que dejarlo en 'standby' ni en un rincón, como hace mucha gente con cosas que no le gustan, no piensan en ellas o creen que olvidándose su vida va a ser mejor, y es posible. Su vida sí, pero la del resto de personas no va a ser mejor si todas las cosas malas las dejamos apartadas y no hacemos nada por cambiarlas.

8. Interrelaciones de la opresión: Colonialidad, género, clase y medio ambiente.

Quienquiera experimente opresiones específicas con base en la combinación de clase, género, raza, sexualidad, habilidad/inhabilidad, especie, edad, etc., quienquiera luche para librarse de una opresión, en realidad combate contra todas las opresiones, en más frentes.

Schüssler Fiorenza, 2001 en Zabonati, 2015: 194

Frente al clásico enunciado sobre el "descubrimiento" de América, Aníbal Quijano sostiene ya en 1988 que es América la que inventa Europa. Con esta expresión, hace referencia no sólo a la importancia que tienen los metales extraídos de América como base para la acumulación originaria del capital y a la relación existente entre la conquista y la formación del mercado mundial, sino también en el sentido de que "antes de la llegada de los barcos ibéricos a estas costas, no existía Europa, ni tampoco España o Portugal, mucho menos América, ni el «indio», ni el «negro», ni el «blanco»" (Segato, 2015:44). América es entonces el Nuevo Mundo porque lo refunda, lo reorigina: de él emanan las categorías que permiten pensarlo modernamente (Segato, 2015: 45). Según Segato, "el eurocentramiento es entendido, en el contexto de la perspectiva de la Colonialidad de Poder, como modo distorsionado y distorsionante

de producir sentido, explicación y conocimiento" (Segato, 2015: 47). La historia de la colonización se narrará desde un prisma eurocéntrico a partir del cual se organizará geopolítica, sociocultural y económicamente el mundo.

La historia no es una disciplina neutral y no está precisamente escrita por las oprimidas. Quiero hacer hincapié en el "escrita", pues todos aquellos conocimientos prácticos, de carácter oral que han guiado y guían las vidas de tantas personas alrededor del mundo, no son del todo considerados conocimientos verdaderos, ni igual de válidos. Rita Segato (2015) afirma que existe una organización eurocéntrica de la producción y la subjetividad, y que los saberes se rigen a partir de ella por el prestigio, existe una relación jerárquica del observador sobre el objeto. En sus propias palabras, "la razón cartesiana se enajena y exterioriza en el cuerpo-objeto, estableciendo una jerarquía entre la posición de quien indaga — «Europa», la «razón» desincorporada — y quien es objeto «natural», cuerpo «objetivado» de esa indagación (Quijano en Segato, 2015: 50). El proletariado moderno, los animales no humanos, los pueblos indígenas o las lesbianas, por poner solo algunos ejemplos, no han escrito la historia oficial. Con esto no quiero negar la escritura cotidiana, diaria, encarnada de las historias, de las vidas de los sujetos, que habitan los márgenes. Pero es hacia los márgenes hacia donde se ven arrastradas estas otras formas posibles de conocer, de habitar, de mirar, y así será mientras no planteamos efectivamente la necesidad de descolonizar también los conocimientos, de romper con la trampa epistémica (Escobar, 2015) de la ontología binaria imperante.

Es así que el cuestionamiento a la ontología binaria y la reflexión en torno a nuevas formas posibles de habitar y relacionarnos con los mundos y los seres con quienes los compartimos pasa necesariamente, a mi modo de ver, por una reflexión también de tipo epistemológico. Tomar en cuenta que existen otras formas posibles de conocimiento nos lleva a valorizarlas y cuestionar, en la medida de lo posible, la jerarquización de los saberes. Nos debería incitar a redescubrir, o más bien desvelas, el carácter eurocéntrico y androcéntrico del conocimiento, desde los cuales es necesario repensar y proponer nuevas formas, estrategias y teorías que no provengan siempre de las mismas voces, de los mismos cuerpos ni de los mismos ejes geopolíticos. Parto de que todo conocimiento es un conocimiento situado, creado en contextos histórico-sociales, geopolíticos y culturales concretos y como tal hay que entenderlos, formularlos y utilizarlos.

Me pregunto aquí, partiendo de que la historia oficial tiene sesgos de tipo androcéntrico y eurocéntrico, ¿no es la historia que conocemos humana por excelencia? Los animales no humanos no pueden escribirla con palabras y, sin embargo, llevan años escribiéndola. Me propongo una nueva forma de mirar sus vidas y cuerpos, desde ellos, su lucha y resistencia. Su historia desde abajo (Hribal, 2003, 2010), que es también nuestra historia de dominación hacia ellos: las historias de millones de animales utilizados para la construcción de ciudades, para arar campos, millones de animales asesinados cada día para que los humanos comamos sus cuerpos, animales que viven y mueren entre

barrotes o son obligados a hacer acrobacias para que nos divirtamos. En este sentido, recuperando las palabras Ávila Gaitán, "mucho de lo que voy a expresar ha sido dicho (gritado — y maullado, relinchando, mugido, ladrado...) por seres a quienes se les niega (estructuralmente) la voz" (Ávila Gaitán, 2011: 2).

A continuación, voy a realizar un breve repaso histórico del pensamiento que enmarca la concepción eurocéntrica del animal como medio, objeto o máquina[29]. La concepción eurocéntrica de los demás animales tiene pretensión de universalidad y, sin embargo, un acercamiento a otras cosmovisiones como la de algunos pueblos indígenas en América, es suficiente para señalar la falsedad de dicha universalidad pretendida.

Las concepciones binarias provenientes de la tradición filosófica clásica, especialmente de Platón y Aristóteles, extienden la división cuerpo/alma que genera una frontera entre el cuerpo (el placer carnal, la emoción, la sexualidad, las pasiones...) y el alma/mente (la racionalidad, la capacidad de abstracción, el lenguaje verbal...). Esta división, que más tarde será llevada al extremo con el racionalismo cartesiano, sustenta teóricamente la ontología binaria, la fragmentación del mundo en dicotomías que explican la realidad en base a binomios opuestos, ante los cuales existe uno socioculturalmente privilegiado.

---

29 Para un recorrido histórico más exhaustivo de las relaciones entre humanos y animales no humanos recomiendo la lectura de "Relaciones entre animales humanos y no humanos vistas desde la antropología" por Mercedes Cano Herrera en *Interrelaciones animales: los otros y los humanos.* Disponible en: https://grupava.files.wordpress.com/2016/09/antropologia-de-la-vida-animal_color.pdf

El trasfondo de esto podría acortarse en términos corporales: existen ciertas corporalidades que son receptoras de mayor valor que otras y el eje sobre el que se vertebra esa garantía es la racionalidad. Racionalidad que, como venimos comprobando, es un valor central y fundador de la organización colonial del mundo, o colonial/sistema mundo (Wallerstein y Quijano en Segato, 2015: 45). La ecofeminista Alicia H. Puleo recupera a este respecto las palabras de Nietzsche: "en la guerra y en la paz, en la arena o en el matadero, desde la lenta muerte del elefante, vencido por las hordas humanas primitivas gracias a la primera planificación, hasta la actual explotación sistemática del mundo animal, las criaturas irracionales han experimentado siempre lo que es la razón" (Nietzsche en H. Puleo, 2011: 93).

Descartes va a ser el máximo exponente de una concepción automática de los animales, a quienes consideró "máquinas sin alma" en la parte quinta de su *Discurso del método*. Según Descartes, los animales carecen de mente (*res cogitans*) y esta carencia de mente/racionalidad en la que les impediría tener sufrimiento. Afirma Ruy Henríquez que en Descartes "la distinción entre hombre y animal, es una especie de precedente ontológico de la distinción mente-cuerpo" (2010: 55). Descartes concibe a los animales no humanos (irracionales en sus términos) como "autómatas o máquinas vivientes [...] que, habiendo sido hecha por las manos de Dios, está incomparablemente mejor que ninguna de las que pueden ser inventadas por el hombre" (1983: 92). Para Descartes, los animales no humanos detectan el dolor como un estímulo mecánico y reaccionan

de la misma forma que una máquina reaccionaría: "es la Naturaleza la que obra en ellos según la disposición de sus órganos, así como vemos que un reloj, que solo está compuesto de ruedas y resortes, puede contar las horas y medir el tiempo más justamente que nosotros con nuestra prudencia" (Descartes, 1983: 94-95).

A día de hoy, es considerada insostenible la idea de que los animales no humanos no sufren, pues está bien fundamentada la existencia de un sistema nervioso central que les hace más parecidos que diferentes a los animales humanos. Como sostiene el profesor de derecho Gary Francione, "ser sintiente significa ser una categoría de seres que tienen experiencias subjetivas de dolor (y de placer) y que tienen interés en no experimentar ese dolor (o en experimentar placer). La mayor parte de animales que se utilizan para la alimentación, experimentos, entretenimiento y vestido indisputablemente tienen dichas experiencias subjetivas" (Francione, 2000: 34). Sin embargo, aunque teóricamente seamos conscientes de la sintiencia de los demás animales, este conocimiento no impide que, en la práctica, sigamos haciendo uso de ellos como si de mercancías se tratara, no hay más que acercarse a cualquier granja-factoría o matadero para comprobarlo.

¿En qué momento el uso de los animales se sistematizó? Aunque no tengo una respuesta definitiva ni precisa, pienso que Friedrich Engels en su ensayo *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884/2007), nos acerca ya algunas claves de este proceso. Siguiendo la tesis de Engels, podemos situar el sedentarismo y la domesticación de los

primeros animales como el inicio de la extracción de plusvalía de sus cuerpos. Engels va a señalar ya al Estado como un ente de poder y dominación que se determina por la institución de la familia. En la categorización que realiza de los diferentes tipos de familias, incide en la vinculación de la familia monogámica con el estadío histórico de la civilización (dejando atrás ya el salvajismo y la barbarie). La familia monógama fue caracterizada como una institución de acumulación de bienes, donde se establece de forma firme la propiedad privada del ganado, de los esclavos humanos y de las mujeres hacia el *pater familiae*. Señala Engels que "en los umbrales de la historia auténtica encontramos ya en todas partes los rebaños como propiedad particular de los jefes de familia, con el mismo título que los productos del arte de la barbarie, los enseres de metal, los objetos de lujo, y, finalmente, el ganado humano, los esclavos" (Engels, 2007: 60). Recoge luego Engels las palabras de Marx cuando sostiene que "la familia moderna contiene en germen, no solo la esclavitud (servitus), sino también la servidumbre, puesto que desde el comienzo refiérase esta a los servicios de la agricultura; encierra en miniatura todos los antagonismos que se desarrollarán más adelante en la sociedad y en su Estado" (Engels, 2007: 60). Ante esta afirmación, Engels complementa extendiendo el carácter de propiedad de la mujer al hombre, que se sustenta bajo el contrato del matrimonio: "para asegurar la fidelidad de la mujer, y por consiguiente, la paternidad de los hijos, es entregada aquella sin reservas al poder del hombre; cuando este la mata, no hace más que ejercitar su derecho" (Engels, 2007: 64).

En un contexto de sedentarización y organización social en base a familias monogámicas heterosexuales, la domesticación de animales y la horticultura surgen y se establecen como las nuevas formas de proveerse de alimento, dejando ya de lado la caza y la recolección. Annalisa Zabonati define más precisamente la domesticación como

> un proceso social de transformación de las reglas que organiza las poblaciones animales y los grupos humanos, y se basa en el acuerdo entre los humanos por el uso de los animales. Las prácticas de domesticación presentan contenidos políticos que no solo definen la relación entre humanos y no humanos, sino también entre los humanos mismos (Anderson, 1997). Puede, por tanto, considerarse la domesticación como el proceso social, político y simbólico en que emerge la presunta unicidad humana que distingue entre la naturaleza y la cultura. Este proceso comporta el control sobre los cuerpos y la reproducción por el que las mujeres son confinadas en la dimensión doméstica de la casa y de la familia, y los animales son manipulados para las necesidades humanas (2015: 192-193).

La domesticación organiza socialmente generando jerarquías y categorías diferenciales entre humanos y en relación a los demás animales. Me parece relevante recuperar también el análisis de la antropóloga Mercedes Herrera Cano cuando matiza que "empieza también con la domesticación una ambivalencia en las relaciones con los demás animales en la que alternan la deificación y exaltación de

algunos, la inclusión en nuestras familias como un miembro más de los más cercanos y el maltrato y utilización sistemática de otros" (Cano Herrera, 2015: 11).

La domesticación es un proceso que se ha ido modificando históricamente y que, no obstante, considero de gran vigencia en la actualidad.

Ante las modificaciones del sistema capitalista (paso del Fordismo al Toyotismo hasta un sistema de Capitalismo flexible[30]), la domesticación, funcional al mismo, también se ha reformulado. En la actualidad, se expresa en las instituciones que la ejercen y legitiman, y cuyo fin es siempre la extracción de la máxima plusvalía a partir de una rentabilización de la explotación y el aumento de la productividad. Por ejemplo, cabe señalar el creciente introducción de la biotecnología y la transgénesis animal, que refuerza la concepción del animal-máquina:

> se vive el auge de toda una industria del animal transgénico en intervenciones genéticas tales como trasplante de genes o cruza de especies diferentes. El animal creado por la evolución se vuelve un objeto imperfecto, caduco, rediseñable, material montable y desmontable, susceptible de ser genéticamente apareado a fin de modificar uno de sus caracteres y suprimir o agregar informaciones genéticas para satisfacer una solicitud particular. El animal se convierte en materia prima a su disposición; su esencia pierde su dimensión intangible; se

30 Para profundizar en esta cuestión, recomiendo la lectura de Antunes, Ricardo (2005) *Los sentidos del trabajo. Ensayo sobre la afirmación y la negación del trabajo.* Cap. 3 y 4. Taller de Estudios Laborales y Ediciones Herramienta: Buenos Aires.

> modela su patrimonio genético fabricándose sobre medida. El reduccionismo biológico elimina las fronteras de especies reduciendo todas las formas vivas (el hombre incluido) a una reserva de genes modificables en laboratorio mediante biotecnologías (Le Breton, 2011: 185, 186).

Me refiero, entonces, a las grandes industrias como *instituciones totales* donde se despliegan los dispositivos de control y rentabilización de los cuerpos que ya señalan Goffman (quien acuña el término de *instituciones totales*, 2008) y Foucault (con el concepto de *biopoder*, 2002). Algunas de estas instituciones son las industrias de explotación animal, como los mataderos, granjas-factoría o los laboratorios de investigación, que no dejan de implementar medidas como la rentabilización del espacio. En la práctica, esta implementación se materializa, por ejemplo, en las jaulas de batería para las gallinas explotadas por sus huevos, donde, en unas medidas de 40 centímetros de largo y 71 centímetros de ancho habitan 4 gallinas, a quienes además mutilan sus picos para evitar lesiones entre ellas o autolesiones consecuencia del hacinamiento. También podría estar haciendo referencia a las prisiones comunes (con cambios arquitectónicos estratégicos como el paso del panóptico a la prisión modular, que aísla aún más a los presos), a los centros de menores, a los centros de internamiento de extranjeros o a los centros psiquiátricos, que no distan demasiado ni arquitectónica, técnica, ni funcionalmente de los zoológicos o granjas de animales no humanos[31]. Podría ir más allá y referirme tam-

31 Una comparativa más exhaustiva puede encontrarse en Asamblea Antiespecista

bién a las industrias farmacéuticas y estéticas que perpetúan silenciosamente la domesticación de los cuerpos a través de la imposición de la delgadez y otros cánones estéticos heteropatriarcales y coloniales como la blancura de la piel. Las rejas en estos casos no son tan visibles, y, sin embargo, están presentes: aumenta las tasas de personas afectadas en el Estado español por un Trastorno de la conducta Alimenticia — anorexia nerviosa y bulimia — (considerando la totalidad del espectro). Dichos trastornos se consideran dentro de los estudios médicos como epidemia y están fuertemente feminizados, pues afectan entre un 90% y 95% a mujeres (Peláez Fernández, 2003).

Con estos datos, pretendo poner sobre la mesa el hecho de que sigue vigente, aunque quizás no de forma declarada y consciente — aquí podríamos retornar a la *disonancia cognitiva* que abordé con anterioridad — la concepción del animal como máquina como objeto para el uso humano. Como consecución de esta concepción antropocéntrica, aquellas corporalidades consideradas menos humanas van a ser situadas frecuentemente como objetos para uso o disfrute de otros humanos más privilegiados.

Ya el filósofo Peter Singer, cuando empezó a teorizar sobre el especismo, afirmaba que "solo mediante una ruptura radical con dos mil años de pensamiento occidental sobre los animales lograremos construir una base sólida para abolir esta explotación" (Singer, 2002: 245).

Nos queda todavía mucho por hacer.

---

de Madrid (2014) *En ese sitio maldito donde reina la tristeza. Reflexiones sobre las cárceles de animales humanos y no humanos*. Ochodoscuatro ediciones: Madrid.

8.1 Animales-persona y cuerpos múltiples: la ruptura de la universalidad en el paradigma del animal-máquina cartesiano.

¿Cómo rompemos radicalmente con el pensamiento eurocéntrico y colonial que sustenta la dominación de tantos seres? El primer paso es situarlo, y es que "la principal consecuencia del eurocentrismo consiste en asumir apriorísticamente que existen comunidades/hechos/procesos más contemporáneos que otros y que, por ende, la neo/modernización resulta ineludible («neo/modernización» puede sustituirse, conservando el sentido, por desarrollismo, proceso civilizatorio, colonización, etc.)" (Ávila Gaitán y González, 2915: 39).

La idea de que los demás animales existen para ser usados es, como vengo argumentando, una construcción sociocultural, y como tal, revocable. Mi apuesta aquí es declarar que tal concepción, así como las derivadas de la ontología binaria, deben ser cuestionadas y modificadas para que cese la violencia hacia las *corporalidades otras*. En este sentido, me preocupa aportar hacia una apuesta liberacionista de los animales que sea decolonial, que no deje de lado otros sistemas de dominación y otras violencias corporales. Si dichos sistemas de dominación tienen un origen común y funcionan de forma correlacionada y conjunta, el fin de los mismos irá de la mano de una reformulación ontológica que los conciba como un continuo de violencias y resistencias.

Me gustaría recuperar en este punto las sabias palabras de la feminista Audre Lorde cuando señaló: "«Las

herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo. Quizá nos permitan obtener una victoria pasajera siguiendo sus reglas del juego, pero nunca nos valdrán para efectuar un auténtico cambio»" (en Jabardo, 2012: 33). De esta forma, no podremos deconstruir la ontología binaria que legitima el asesinato cotidiano y masivo de animales sin descolonizar el conocimiento y nuestras prácticas políticas.

Considero necesario ir a las raíces sobre las que se sustentan estas dominaciones, que se reproducen y manifiestan de múltiples formas; este debería ser un punto prioritario en nuestra agenda política, "el animalismo radical, como otros movimientos, posee aún una vasta carga eurocéntrica y occidentalista, heredando así una ontología e historia política nada inocente, que reproduce la «violencia epistémica» del pensamiento europeo" (Ávila Gaitán y González, 2015:38).

En esta apuesta por descolonizar las relaciones –con una mirada concreta sobre las relaciones entre animales humanos y no humanos–, quisiera presentar un acercamiento a las cosmovisiones de algunos pueblos indígenas de América en torno a los demás animales. Concretamente recuperaré referencias sobre los qom del Chaco Argentino, los makuna del noroeste amazónico, los achuar que habitan entre Ecuador y Perú y los cree y mi'kmaq en Norte América (Canadá). Las cosmologías de algunos pueblos indígenas americanos nos dan pie a cuestionar varias dicotomías, tales como las de naturaleza/cultura y humano/animal.

El antropólogo Philippe Descola afirma que "el naturalismo es, simplemente, la creencia de que la naturaleza

existe" (Descola, 2004: 32). Partiendo de esto, la relación entre naturaleza y cultura que propone el naturalismo occidental consiste en una relación de jerarquía en la que la cultura, que se manifiesta como lo humano y lo racional, está por encima de la naturaleza, que sería lo no humano –animales no humanos, plantas, fenómenos atmosféricos, espíritus y otros entes– y lo no racional –lo emocional, lo corporal–, que queda sistemáticamente subordinado. Al naturalismo occidental hay que añadirle el factor de universalidad, su mera enunciación omite y niega otras cosmovisiones y formas de entender esta relación. Como es observable, los valores que promueve el naturalismo occidental racionalista son funcionales al sistema capitalista neoliberal moderno y al proyecto de desarrollo colonial y extractivista.

Mi intención al acudir a las cosmologías de algunos pueblos indígenas americanos no es fomentar una imagen estereotípica de dichos pueblos, ni exotizar las cosmovisiones y prácticas que estos pueblos han tenido y mantienen históricamente, como tampoco las concibo de manera estática ni inmóvil, dada su transformación y reconfiguración. Referirme a cosmologías que no me pertenecen es un ejercicio tensionado que considero tengo que realizar con especial precaución. Un ejemplo de este conflicto es el que plantea Astrid Ulloa ante la construcción colonial del nativo ecológico que surge como fruto de la alianza entre las luchas indigenista y ecologista. Ulloa (2005) advierte que, si bien la construcción del nativo ecológico ha permitido la coalición de ambos movimientos y se ha tomado como estrategia política para hacer valer los derechos de algunos

pueblos indígenas, "en los discursos ambientales hay dos ideas básicas que las sustentan: el «otro» como parte de la Madre Naturaleza, y el «otro» como parte del desarrollo sostenible. Ambas representaciones reproducen los discursos coloniales del «necesitado» o del «incivilizado» al situar a los indígenas como «buenos salvajes», lo cual a su vez sitúa sus territorios y recursos bajo la idea inevitable de salvación y protección" (Ulloa, 2005: 89, 90).

La pretensión, por tanto, no es instrumentalizar sujetos ni sus formas de vida y cosmovisiones, sino tomarles como constructores de pluriversos, de ontologías políticas que rompen con la idea de Un-mundo (Escobar, 2015).

Frente al naturalismo occidental hegemónico, se plantean una serie de cosmovisiones que han sido denominadas animistas. Dentro del animismo, profundizaré en dos propuestas diferenciadas: el perspectivismo de Viveiros de Castro y el monismo ontológico desarrollado por Descola. Descola define el animismo como "la creencia de que los seres «naturales» están dotados de un principio espiritual propio y que, por tanto, es posible que los hombres establezcan con estas entidades unas relaciones especiales: relaciones de protección, de seducción, de hostilidad, de alianza o de intercambio de servicios" (2004: 31). Como señala también la antropóloga Florencia Tola (2012), el animismo o "sistema anímico" se basa en una continuidad metonímica entre humanos y no humanos. Este *continuum* entre lo humano y lo no humano, entre la naturaleza y la cultura, se sustenta en la interioridad. Margared Robinson reafirma esta idea cuando sostiene que "en las leyendas

mi'kmaq, la vida humana y la vida animal están en un continuo, espiritual y físicamente. Los/as animales hablan, son capaces de transformarse en humanos/as, y algunos/as humanos/as se casan con estas criaturas que cambian de forma y crían niños/as animales" (2016 : 9).

La interioridad en el animismo haría referencia a la dimensión subjetiva de los seres e implicaría cualidades como la conciencia, el alma, la reflexividad, los afectos o las aptitudes para soñar. Por el contrario, lo que diferencia a humanos de no humanos es su fisicalidad, que no puede ser reducida solo a la apariencia física, sino que se expresa en el cuerpo, en los planos fisiológico, perceptivo, temperamental y de energía vital. La fisicalidad se constituye a partir de los fluidos corporales y los regímenes alimenticios mientras que la interioridad lo hace a partir de la intencionalidad de los seres, ya sean humanos o no humanos. Señala Florencia Tola en relación a los qom del Chaco argentino que

> los atributos corporales y las manifestaciones de la socialidad no humana revelan el modo en que los no humanos son conceptualizados desde el punto de vista humano: ellos son personas con interioridad y vida social. [...] "Cada animal", explica una joven de Mala' –"tiene su papá. El papá tiene *lqui'i, lpaqal* [sombra], sentimientos y pensamientos". Los dueños de los animales, plantas y ámbitos son *siỹaxaua*[32] que tienen un cuerpo que, como el cuerpo humano, es la sede de una serie de facultades cognitivas y emocionales. La capacidad de sentir sensaciones corporales se relaciona con

32 Personas (Tola, 2012: 55-56).

> la posesión de un *lqui'i* que otorga a humanos y a no humanos la capacidad de sentir, pensar, moverse y desplazarse. (2012:84-85).

En este contexto, el cuerpo es re-conceptualizado y se convierte en un espacio privilegiado de interacción: "Un cuerpo que no es concebido como una frontera entre un yo y otro sino que es vivido como mediación, espacio colectivo y metamórfico del devenir, lugar de instauración de la diferencia que hace posible la existencia de la relación" (Tola, 2012: 33 35). Nos encontramos ante una concepción del cuerpo como múltiple y dinámica, en una mutabilidad constante:

> Los no humanos son capaces de conjugar en un solo cuerpo las manifestaciones corporales de diferente naturaleza, pudiendo aparecer como cuerpo humano y animal al mismo tiempo. El cuerpo se vuelve al mismo tiempo la condición de posibilidad y el registro de las relaciones interpersonales. Según las interacciones, el cuerpo existe más como un espacio concreto de interacción y metamorfosis que como una condición natural preexistente a las relaciones (Tola, 2012: 81).

Entender las relaciones interespecíficas como relaciones con la naturaleza sería un error en el caso de estas sociedades, pues como pone de manifiesto Luis Cayón en su estudio con los makuna del noroeste amazónico, "en las cosmologías amazónicas, los seres no humanos son sujetos poseedores de intencionalidades, conciencias reflexivas y

capacidades de acción propias que se interrelacionan con los humanos. En ese sentido, las relaciones entre humanos y no humanos se formulan en términos sociales" (2011: 139).

Dentro de la cosmovisión animista, hay dos tradiciones de saber antropológico desde las que se examinan las producciones sociales de algunas de estas sociedades. Por un lado, Eduardo Viveiros de Castro propone el perspectivismo, poniendo el foco en la discontinuidad física entre humanos y no humanos:

> preserva la oposición naturaleza/cultura pero redefine hábilmente los términos. Si para Occidente la naturaleza es lo dado y la cultura lo construido, para los grupos amerindios la naturaleza pertenece a la esfera de lo construido, mientras que la cultura a la esfera de lo dado. En efecto, en dichas sociedades, la socialidad es común a humanos y no humanos, mientras que el cuerpo es lo que debe ser constantemente construido a través de un tratamiento colectivo (Tola, 2012: 41).

Según el perspectivismo, es el cuerpo el que establece las diferencias entre los seres. La particularidad radica en que "quien posee un punto de vista ocupa la posición de sujeto y el punto de vista está anclado en el cuerpo. Concebido como sede de la perspectiva, el cuerpo no es un sustrato material a «desanimalizar» sino que exige procedimientos culturales que le permitan individualizarse y diferenciarse de los otros cuerpos de otros individuos" (Tola, 2012: 41).

Por otro lado, Philippe Descola (2004) ofrece un análisis rupturista con la dicotomía naturaleza/cultura. Frente al binarismo ontológico, que entiende el mundo dividido en dos dimensiones –naturaleza y cultura (y en otras muchas dicotomías)–, Descola cuestiona este carácter dual de entender las relaciones entre humanos y no humanos y desarrolla su propuesta del monismo ontológico.

En su estudio junto a los achuar, un grupo jíbaro entre Ecuador y Perú, Descola advierte que la división naturaleza/cultura no tiene carácter universal, sino que corresponde a una cosmología concreta. Para los achuar no existe una distinción entre "lo natural" y "lo social", sino que, considerando lo no humano como intencionado, pasan a relacionarse de forma social con lo que desde la perspectiva occidental se consideraría "natural": "Lo que nosotras llamamos naturaleza es aquí objeto de una relación social. Al convertirlo en una prolongación del mundo familiar, se convierte en algo verdaderamente doméstico hasta sus reductos más inaccesibles" (Descola, 2004: 27).

De esta forma, se hace visible que la concepción de los demás animales que tienen estos pueblos no está marcada por una frontera que separa la "humanidad" de la "animalidad", sino que la frontera entre lo animal y lo humano se torna todavía más difusa, esto supone una ruptura con el paradigma del animal-máquina cartesiano:

> Los animales son así no solo imaginados como agentes activos en mitologías Indígenas sino también capaces de crear relaciones de afinidad con otros animales (humanos).

> Yendo más allá, muchas historias de creación de mi propia comunidad cree sitúan a animales (tales como cuervos) en el rol de "Creador" o como la figura a través de la cual el Creador actúa. Aquí, los animales ocupan roles ceremoniales sagrados desde donde la Tierra y sus ocupantes son creados, y por tanto no están sujetos a la dominación humana (Belcourt, 2015: 8).

Lejos de ser objetos de dominación humana, se proponen formas más horizontales de relación. Por ejemplo, las interrelaciones qom entre animales humanos y no humanos (Tola, 2012) se expresan según el don, el compartir y la sumisión:

> Las reglas de etiqueta, el respeto de las prohibiciones alimentarias, sexuales y de comportamiento nos desvelarán los dispositivos puestos en juego para evitar la agresión de los seres no humanos cuando el modelo de la sumisión-compasión-don no se activa. La agresión predadora de los no humanos es la evidencia de que las actitudes de los humanos hacia los animales y vegetales no han sido las esperadas. El análisis de las prohibiciones reglas de comportamiento nos conducirá a desarrollar la importancia de la ética del autocontrol, la autonomía y la disciplina corporal. Estos ejes ayudarán a comprender la noción qom de responsabilidad y agentividad. (109)

Entre los mi'kmaq, la caza es entendida también como intercambio entre seres, los animales no humanos

ofrecerían su cuerpo de forma amistosa para que los humanos sobrevivan. Este proceso cuenta además con un gran peso ritual y de agradecimiento, bastante alejado de la práctica de los cazadores blancos:

> Los/as animales tienen una vida independiente, sus propios propósitos y sus propias relaciones con el Creador. No están hechos/as para ser comida, pero se convierten voluntariamente en comida como un sacrificio por sus amigos/as. Esto dista mucho de la perspectiva del cazador blanco, en la que los/as animales son construidos/as como algo que requiere un control de la población, convirtiendo la matanza en un servicio realizado, más que en un servicio recibido (Robinson, 2016: 11).

Si el ejercicio de la caza se hace de una forma irrespetuosa hacia los no humanos, estos castigarán al cazador. Los no humanos son percibidos, por tanto, como agentes activos que responden ante las ofensas y agresiones y no como meros objetos pasivos ante el abuso humano:

> No consumir la carne de las presas y conservar solo las partes del animal destinadas a ser vendidas, no destripar el animal en el mismo lugar en el que fue cazado, no pronunciar una plegaria cuando se ingresa al monte, burlarse de los animales y de sus dueños, son algunas de las razones que conducen a los dueños a atacar a los humanos. Lejos de engendrar su generosidad, estas actitudes y comportamientos traslucen una falta de respeto hacia los animales

> y sus protectores. Frente a esto, ellos se lanzan a una caza contra los cazadores y recolectores o a la sustracción de sus animales protegidos. (Tola, 2012: 115-116).

A menudo, la comunicación interespecie es realizada por medio de chamanes, quienes tienen capacidad de entender las diferentes interioridades. A partir de ellos se generan diálogos que permiten la convivencia pacífica y un ida y vuelta de información entre seres provenientes de mundos diferentes:

> Los chamanes qom gestionan las relaciones entre los humanos y el *nqui'i* [espíritu] de los no humanos ya que son capaces de "asumir el punto de vista de estos seres y principalmente de regresar y contar la historia" (Viveiros de Castro, 2002 [1996]: 358). Ellos son los principales encargados de mantener la comunicación interespecies ya que "siendo capaces de ver a los no humanos como estos se ven (como humanos) los chamanes pueden ocupar el papel de interlocutores activos en el diálogo interespecífico". Los chamanes com pueden acceder, desde un punto de vista visual, al *nqui'i* de los no humanos: desplazándose por los niveles del universo perciben y conocen la naturaleza humana de los no humanos. Luego de sus viajes por los diversos mundos, los chamanes transmiten la información que adquieren de los habitantes de estos otros mundos (Tola, 2012: 110-111).

8.2 Dominación colonial y dominación especista: violencias compartidas, frentes de lucha en común

Poder, verdad y derecho están intrincadamente relacionados porque el poder produce verdad; esta produce conocimiento; este construye tipos concretos de personas; estas crean tipos particulares de sociedades

Palmer, 344-345

Billy-Ray Belcourt, estudiante de literatura comparada y teoría política perteneciente a la comunidad cree, afirma que "el cuerpo animal debe siempre ser interpelado como un sujeto colonial –esto es, como un cuerpo sujeto a la (falta de) reconocimiento del colonizador–" (2015: 5). En este sentido, revertir la ontología binaria imperante, que perpetúa opresiones como el especismo o el racismo a partir de un complejo entramado debe llevar a las raíces la propuesta de descolonización de los cuerpos. Lo que autores com Belcourt van a sostener es que la violencia corporal y la invasión territorial son las bases sobre las que se hacen posibles otras formas de opresión y violencia hacia otros sujetos:

> De este modo, mi argumento es que la domesticación animal, el especismo y otras interacciones modernas entre humanos y animales son solo posibles debido a y a través del borrado histórico y presente de los cuerpos Indígenas y el desalojo de las tierras Indígenas para la expansión colonial. Por esa razón, no podemos abordar la opresión animal o

> hablar sobre liberación animal sin nombrar el colonialismo y la supremacía blanca como mecanismos políticos que necesitan de la explotación simultánea o la destrucción de los cuerpos animales e Indígenas (Belcourt, 2015:3-4).

La objetivización de los cuerpos, la reformulación de los cuerpos de los demás animales como sujetos coloniales permite normalizar una serie de modelos políticos coloniales (como el capitalismo, la supremacía blanca o el antropocentrismo) a la par que desplaza y desaparece las epistemologías y cuerpos indígenas (Belcourt, 2015:9). En este sentido, el objetivo es cuestionar dichos modelos políticos coloniales en sí mismos, pues tras ellos se establecen otras muchas formas de opresión. Un análisis más minucioso de la forma en que se expresa esta política colonial es el que realiza Andrea Smith, la autora de *Indigeneity, Settler Colonialism, White Supremacy (Indigenismo, Colonialismo, Supremacía Blanca)*[33], quien propone tres lógicas primarias de supremacía blanca. A partir de esta formulación, Belcourt propone una cuarta lógica: "Las «tres lógicas primarias de supremacía blanca» son esclavizabilidad (*slaveability*)/ racismo anti-negro, genocidio y orientalismo, que afianzan el capitalismo, el colonialismo y la guerra, respectivamente. Smith sugiere después que «la consecuencia de no desarrollar un aparato crítico para interseccionar todas las lógicas de supremacía blanca... es que nos impide imaginar una alternativa» al Estado colonial y racial. Para documentar

33 El análisis completo se puede encontrar en el siguiente enlace: https://keepypsiblack.org/2016/02/19/indigeneity-settler-colonialism-white-supremacy/

la colonización de los cuerpos animales, sugiero que el antropocentrismo es la cuarta lógica de supremacía blanca" (Belcourt, 2015: 4).

El antropocentrismo, a parte de como una lógica de supremacía blanca, lo entiende Belcourt como "una política de espacio por medio de la cual la tierra es mercantilizada y privatizada para la agricultura animal" (Belcourt, 2015: 5). La cuestión del espacio, del territorio, toma una relevancia mayúscula: los pueblos indígenas han sido históricamente expulsados de sus territorios, de la misma forma que lo han sido los animales no humanos y ambos grupos han sido relegados a nuevos espacios coloniales: la invasión de las comunidades ha forzado a algunos indígenas a buscar nuevas formas de vivir en las ciudades y a modificar forzadamente sus formas de vida y provisión de alimento u otras necesidades básicas; muchos animales salvajes han sido expulsados y llevados a lugares donde vivirán explotados y sometidos al poder humano, como los zoológicos o circos. Muy a menudo, existe relación entre la expulsión de campesinos e indígenas de sus tierras y el desarrollo de cultivos extensivos (y mayoritariamente transgénicos) como la soja, cuyo último fin es alimentar a los animales no humanos (considerados "ganado") que luego serán asesinados para convertirse en carne.

La política de espacios propuesta por Belcourt (2015: 3-4) nos invita a repensar los espacios arquitectónicos y geográficos en que se enmarca la construcción de los cuerpos y subjetividades de los animales no humanos como colonizadas, y que sitúa inteligible y materialmente

a la animalidad dentro del imaginario colonial. Belcourt apuesta por un proyecto decolonial que tenga presente la construcción antropocéntrica de la colonialidad:

> La descolonización debe implicar la repatriación de la tierra a las comunidades Indígenas, el desmontaje del Estado colonial requiere la abolición de los espacios en los que el especismo ocurre (por ejemplo mataderos, laboratorios de investigación, carnicerías, zoos y parques de atracciones). Las granjas factoría, por ejemplo, son violentas geografías coloniales por medio de las cuales el cuerpo animal es sujeto a la vigilancia y la muerte para producir capital/mercancía y sostener las culturas alimentarias carnívoras. Sería entonces antropocéntrico ignorar la animalidad si nuestras políticas de descolonización pretenden interrumpir todos los espacios colonizados y liberar a todos los sujetos colonizados (Belcourt, 2015: 4).

Atendiendo a los territorios y los cuerpos, quiero recuperar la idea de la *memoria bio-cultural de los cuerpos*. Con esto, me refiero a que los cuerpos están situados en contextos geo-políticos y atravesados por ejes históricos concretos. La historia, la geografía, podría estar de alguna manera inscrita en el cuerpo, *encarnada*. El territorio no sería solo un medio habitado sino una extensión corporal y por tanto la violencia hacia el espacio habitado podría y debería ser analizada también en términos de violencia corporal. Señala Pascale Molinier que "los territorios son los equivalentes simbólicos de los cuerpos que los habitan

y jamás se los puede disociar, a tal punto que destruir un territorio equivale a atacar directamente la imagen del cuerpo, la memoria carnal, la vida vivida donde «se ríe y se llora». Es también provocar el desmoronamiento de las defensas que permitían volver soportable la percepción de su propia vulnerabilidad" (Molinier, 2007: 53).

Silvia Rivera Cusicanqui también se refiere a la relación entre territorio, cuerpo y memoria en su ensayo *Hambre de huelga, una reflexión sobre la memoria y el conocimiento.* Cusicanqui señala la importancia del repensamiento del propio cuerpo y del cuerpo en relación a otros cuerpos: "En los Andes, en el Sur, bajo ese cielo donde «otras estrellas nos miran» el cuerpo también es un reducto profundo del que nace la ética interpersonal, la empatía colectiva, el llanto y la solidaridad. Amar, luchar, caminar, resistir o bailar pueden llegar a ser experiencias políticas, formas de decir que tejen un sentido sin apelar a la palabra, que interpelan a la sociedad dominante y al Estado, en un proceso de tensión que llega a clímax históricos" (Rivera Cusicanqui, 2014: 87-88). Advierte Cusicanqui el poder de lo que quizás podría ser conceptualizado como *memoria histórica corporal*, una herramienta de descolonización y de construcción política con y desde los cuerpos.

A partir de estas cosmologías y epistemologías, podemos repensar la animalidad en marcos tanto antiespecistas como anticolonialistas (Belcourt, 2015: 8). La pretensión sería articular alianzas entre los movimientos decoloniales y los movimientos por la liberación animal, a la par que generar narrativas en torno a la liberación y respeto a los

demás animales que no provengan únicamente de Europa y reproduzcan el veganismo blanco vinculado a conceptos como la ciudadanía y el discurso de los derechos legales, resultados ambos de una organización colonial del mundo (Segato, 2015; jones, 2005c; Belcourt, 2015: 7).

Al concebir el veganismo como una práctica únicamente blanca, moderna y capitalista se están negando e invisibilizando otras formas de practicar y concebir el veganismo y la liberación animal. Pensar que el veganismo es colonial *per se* es justamente un ejercicio de colonialidad del poder, pues de alguna forma, se tomaría a los sujetos no europeos como responsables de la "conservación" de una especie de autenticidad cultural, que es resultado de la concepción eurocéntrica de la cultura como algo estático. Margaret Robinson, una vegana de origen indígena (mi'kmaq) señala en este punto que "cuando el veganismo es construido como algo blanco, la gente de las Primeras Naciones que escoge una dieta sin carne es retratada como si sacrificasen la autenticidad cultural. Esto presenta un desafío para aquellas de nosotras que vemos nuestras dietas veganas como ética, espiritual y culturalmente compatibles con nuestras tradiciones indígenas" (Robinson, 2016: 6).

De esta forma, autoras como Margaret Robinson (2016) o Billy-Ray Belcourt (2015) resignifican la liberación animal y la práctica del veganismo desde las trincheras de la lucha por la decolonialidad. Robinson (2016) sostiene que

> la reinterpretación de la tradición y maleabilidad de los rituales permitieron a nuestros antepasados sobrevivir al

> genocidio, la hambruna, la enfermedad, los desplazamientos forzados, el aislamiento en reservas, la escolarización residencial y otras enfermedades coloniales. De manera similar, debemos encontrar maneras de adaptarnos a la creciente individualidad de la vida urbana. Una solución es encarnar nuestros valores tradicionales en nuevos rituales. Con la adopción de una dieta vegetariana o vegana la preparación o consumo de nuestras comida puede convertirse en algo infundido de un significado trascendental, mientras recordamos nuestra conexión con los/as otros/as animales, nuestra conexión compartida con el Creador y prefiguramos un tiempo en el que podamos vivir en armonía con los/as animales, como Glooskap hizo antes de la invención de la caza. Prácticas alimentarias, valores y rituales de la vida cotidiana compartidos pueden crear lazos entre los pueblos nativos que ayudan a contrarrestar el aislamiento y el individualismo de la vida urbana (116-117).

Para Belcourt, existen frentes comunes entre las luchas decolonial y antiespecista, pues "muchas de las recomendaciones propuestas por el movimiento de liberación animal son también aplicables a la descolonización. Por ejemplo, rechazar la experimentación animal, interrumpir la mercantilización de los cuerpos animales y abolir la agricultura animal son gestos que pueden ser utilizados como expresiones anti-coloniales que ratifican los porvenires decoloniales en tanto que estas formas de producción del conocimiento, capitalismo y cultura alimentaria sostienen el Estado colonial" (Belcourt, 2015: 8). No obstante,

Belcourt marca la diferencia cuando recupera el debate en torno a la concesión del estatus de ciudadanía a los animales domesticados (los considerados mascotas). Para Belcourt, este hecho no es algo a celebrar, pues los animales domesticados deberían ser entendidos como subjetividades colonizadas, con posibilidades potenciales de ser liberadas de tal domesticación impuesta a través de "procesos de subjetivación" (Belcourt, 2015:9).

Un proyecto de liberación animal que tenga como objetivo la descolonización pasaría por cuestionar las lógicas y estrategias de la modernidad neoliberal, para no continuar reproduciendo las lógicas coloniales de organización según la idea de Un-mundo: "Las re-configuraciones modernas de la animalidad no pueden ser orientadas a través de una política de ciudadanía neoliberal y soberanía colonial. Por el contrario, deben ser incorporadas en una política de descolonización que reconozcan las formas por las cuales los cuerpos y epistemologías Indígenas están literalmente en juego en las re-imaginaciones de la animalidad controladas por el Estado" (Belcourt, 2015: 7).

Quizás ha llegado el momento de que cese la guerra a la que, como animales humanos, hemos declarado al resto de especies. Quizás en este punto sea más propicio que nunca replantearnos la mirada hacia quienes hemos considerado otras, y dejar de evadir la idea de que todas somos animales. Formamos parte de sociedades que dicen amar a los animales a la vez que sostienen todo un sistema de opresión que asesina miles de ellos al día por el hecho de serlo. Concepciones como la del amor-compasión de los enxet y los qom

se convierten en esperanzas de otros mundos y relaciones posibles que está en todas nosotras construir:

> Cuando dos personas se pelean, una le pide a la otra de abuenarse, es decir, de amarlo nuevamente: "aỹem acho xoden" ("Quereme"). Dos personas que se quieren (parientes, amantes o amigos) se dicen mutuamente: "Aỹem am secho den", "te quiero, te tengo compasión".
>
> Podríamos preguntarnos entonces si amar a alguien implica, desde la perspectiva qom, sentir compasión por él después de haber constatado su condición de carencia y su necesidad. El amor sería entonces reconocer el sufrimiento ajeno y poseer un "corazón bueno" que se abre, escucha y ve la necesidad del otro. Se podría pensar que situándose el amor-compasión en el corazón de las relaciones sociales esta intensidad no es vivida como una emoción individual. De la misma manera que para los enxet del Chaco paraguayo, la noción qom de amor-compasión "va más allá de un sentimiento y abarca tanto un principio moral como un modo de comportamiento" (Kidd, 2000: 118) (Tola, 2012: 116-117).

8.3 Género y especie: heteropatriarcado, violencias corporales y la descolonización del deseo

> *Partimos de la base del silencio porque "lo que no se nombra no existe" (principio feminista), así que, desde el poder, se ignorarán las reivindicaciones de justicia el máximo tiempo posible. Cuando el silencio ya no sea una opción, el heteropatriarcado y el sistema especista recurren a argumentos muy parecidos: la tradición ("se ha hecho siempre"), la biología ("es lo natural") y el amor ("lo hago porque la/le quiero") para justificar la dominación. Detrás de estos tres argumentos siempre hay jaulas.*
>
> **Eva Benet, 2015: 41**

Los feminismos, plurales y polifónicos, han desvelado desde sus orígenes la dominación del sistema patriarcal. Uno de los puntos fuertes de los feminismos ha sido y es su capacidad, teórica y práctica, de generar conexiones en la forma de entender la dominación y cómo esta se interrelaciona. Es a partir de esta intensa capacidad de cuestionar las relaciones de poder que "el feminismo", que pretendía salvar a "la mujer", como si de un sujeto único y universalizable se tratara, no puede escribirse ya más que en plural. No existe, por tanto, Un-mundo, ni Un-proyecto feminista, sino que las luchas contra el patriarcado están también situadas en contextos socio-políticos concretos, asentados en geografías e historias diversas, y son pensados desde corporalidades múltiples.

Los feminismos decoloniales han señalado la trampa eurocéntrica de la historia feminista oficial que buscó la liberación de las mujeres blancas burguesas sin tener en cuenta categorías como la clase social o la raza. Los feminismos anarquistas, marxistas y anticapitalistas se preguntan sobre los nexos entre las estructuras económico-políticas capitalistas y estatales y la dominación patriarcal, cuestionando el carácter idílico de la propuesta liberadora de las sufragistas. Los feminismos *queer*, lésbicos y los transfeminismos sostendrán que la heterosexualidad no es solo una orientación sexual sino un régimen político que organiza las sociedades y relaciones de forma patriarcal (Wittig, 2006). Desde el cuestionamiento del binarismo de género, los transfeminismos señalan también el cisexismo existente en la reproducción de las categorías hombre/mujer y trascienden la idea de "la mujer" como el único sujeto político de los feminismos, para incluir también a las personas no heterosexuales, intersexuales, trans y personas no binarias. Los ecofeminismos se preguntan por la relación de dominación patriarcal y de la naturaleza, resaltando los nexos entre los binarismos hombre/mujer, humano/animal y cultura/naturaleza[34], así como el carácter patriarcal de la destrucción de la Tierra y la dominación especista. Zabonnati (2015) habla de ecovegfeminismo: "que adopta el veganismo como reconocimiento de lo otro-no humano como

---

34 Sobre la construcción de cercanía de las mujeres a la naturaleza y los hombres a la cultura, destaca el clásico texto de Ortner, S. (1979) "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?" En Harris, O. & Young, K. *Antropología y feminismo*. Anagrama: Barcelona.

persona (Adams, 1990 Gaard, 2002 Kheel, 2004 Bailey, 2007 Gruen, 2011). Reconoce como cuestión política el control y el dominio sobre los animales (cría, reproducción forzada, transporte coactivo, matanza) recordando que la comida, su acceso, su producción y su consumo no son nunca neutrales, sino siempre ligados a las clases sociales, a la raza y al género de pertenencia (Adams, 1990)" (193).

Argumenta también Annalisa Zabonati que

> el patriarcado inferioriza a las mujeres y las considera similares a los animales no humanos. Esta deshumanización y sub-humanización (Deckha, 2010) relegan a las mujeres y a todos los humanos considerados marginales, fuera del cauce de la cultura. Paralelamente, los otros-no humanos y el medio ambiente son sometidos a un proceso de feminización, en el que la corporeidad es el principal objeto de opresión y control (Bujok, 2005). Este proceso conserva su circularidad por la denigración y la explotación (2015: 191-192).

El carácter de dominación intrínseco a la ontología binaria se expresa en esta lectura de los sujetos: los cuerpos feminizados y animalizados (procesos relacionados) son *corporalidades otras* receptoras de violencias. En palabras de Eva Benet, "al asociar a las mujeres con la naturaleza se destaca la función reproductora, se las relega al ámbito familiar y doméstico y quedan, por tanto, excluidas de la esfera pública. Lo público es el espacio de la razón y lo privado el lugar de los sentimientos y la emoción, características femeninas y sin valor ni prestigio en el sistema patriarcal" (2015: 47-48).

Las violencias hacia los animales no humanos y las mujeres se expresan en forma de control del cuerpo: "la violencia contra los animales es usada como parte de una estrategia global de dominación y control dentro de relaciones abusivas y es parte de la somatofobia («hostilidad hacia el cuerpo») de la cultura Occidental, que es sintomática de sexismo, racismo, clasismo y especismo" (Gaard, 2002:138).

Las industrias que controlan las *corporalidades otras* imponen estándares de belleza y normalidad, respondiendo a una satisfacción heterosexual de la mirada deseante masculina. El control de los cuerpos humanos y no humanos, la explotación sexual y la explotación animal mantienen una estrecha relación:

> Las trabajadoras del sexo en Bangladesh actualmente son forzadas a tomar un continuo régimen de Oradexon. Es un esteroide que "aumenta su apetito, haciéndoles ganar peso rápidamente y dando la apariencia de que estas adolescentes mal-nutridas son en realidad saludables y mayores" (Bangladesh 'teenage' brothel hold dark steroid secret, 2012). Este medicamento sin receta las engorda para los clientes. Nadie quiere practicar el sexo con una chica medio famélica. El esteroide fue originalmente desarrollado para las vacas. Los granjeros se dieron cuenta de que las engordaban muy rápido y de forma exitosa para el mercado. Si el esteroide funcionaba para las vacas, debió de pensar alguien, ¿por qué no también para las niñas? (Hribal, 2012: 162, 163).

Los beneficios de la explotación animal se deben en gran medida al control de la reproducción y sexualidad de los animales no humanos. Aquellos animales intersexuales o que no se pueden reproducir serán sistemáticamente desechados por la industria. De forma similar pasa con los pollitos machos resultantes de la industria del huevo, que serán triturados o asfixiados vivos nada más nacer por no ser potenciales productores de huevos y no resultar rentables. En el caso de las hembras no humanas, especialmente las gallinas (máquinas de poner huevos a ojos del sistema de dominación especista) y otras hembras mamíferas como las vacas, yeguas, cabras o camellas (máquinas de leche) van a ser sistemáticamente inseminadas contra su voluntad para la producción de leche que, lejos de ser para sus crías, se comercializará para consumo humano.[35] Estos productos serán denominados por Carol J. Adams (2010) *proteínas feminizadas*. El control de la sexualidad y los cuerpos de las no humanas trasciende su sexo (hembra/macho) y se convierte en materia de la biotecnología: "la última tendencia en la industria láctea es el semen sexuado. Utilizando un complejo proceso tecnológico que clasifica espermatozoides X e Y, el sexo final de un ternero puede ser determinado con cerca de un 90% de precisión" (Hribal, 2010: 135-136).

Además de la explotación para la producción de proteína feminizada y la reproducción de nuevas esclavas, los

35 Para profundizar en la cuestión de la leche recomiendo el artículo Gaard, G. (2013) "Toward a Feminist Postcolonial Milk Studies" en *American Quarterly,* Volume 65, Number 3, September 2013, pp. 595-618

animales no humanos domesticados son engenerizados a través de la construcción de sus cuerpos desde las dicotomías humanas de género (Erika Calvo, 2008: 38). Voy a entender el género aquí como "la lectura psicosocial, político-cultural, científica y económica de la diferencia sexual que configura todas las relaciones humanas, que se vive de manera diferente en lugares, cuerpos y ubicaciones diferentes" (Harcourt, 2010: 28).

Llama especialmente la atención la forma en que extendemos las construcciones sociales de género en la configuración de la mirada hacia los demás animales. Esto no es solo una forma de antropocentrismo, sino también de dominación heteropatriarcal y *erotofóbica* (Gaard, 2002: 11) sobre sus cuerpos que sirven, además, para reforzar y legitimar el argumento de la naturaleza de dicha dominación, que se aplica luego sobre las *corporalidades otras*:

> Proyectamos nuestras ideas de género sobre los animales y después dejamos que nuestras percepciones generizadas de ellos nos convenzan de que nuestras ideas sobre género son reflejos del mundo natural. A menudo, tratamos a los animales que están dentro de nuestro control de formas que harán más probable que su comportamiento se conforme con nuestros estereotipos de género. Las gallinas enjauladas y las cerdas encerradas tienen pocas opciones que no sean convertirse en encarnaciones de la "feminidad" pasiva. Mientras tanto, los gallos de peleas atados y los toros de rodeo torturados son provocados por frustración a representar nuestras ideas sobre una "masculinidad" agresiva (jones, 2005a).

Kalof, Fitzgerald y Baralt en su ensayo *Animals, Women, and Weapons: Blurred Sexual Boundaries in the Discourse of Sport Hunting (Animales, Mujeres y Armas: las Borrosas Fronteras Sexuales en el Discurso de la Caza Deportiva)*, indican que existe una concepción generizada de tipo heteronormativo y patriarcal de los animales no humanos considerados "presas":

> El sexo es un marco de referencia clave en el discurso de caza en las revistas. Las palabras frases sexuales, tales como "clímax" y "acción caliente e intensa" eran usadas para describir las experiencias de caza de los cazadores y encuentros con la matanza de los animales [...] Estas representaciones eran simbólicas de una frontera sexual permeable entre mujeres, animales y armas, como si las tres fueran cuerpos sexuales intercambiables. Los atributos físicos de los animales eran descritos usando características estereotípicas femeninas de apariencia física (tales como "pechugas") y los animales eran sexualizados a partir del uso de atributos masculinos y femeninos de comportamiento sexual, a menudo basados en la edad, como "vieja, seca, tímida" y "machos adolescentes sexualmente excitados". La extensión de las relaciones heterosexuales a los animales a menudo incluían referencias a las frustraciones sexuales de los animales machos y el placer de los cazadores en su participación en los rituales de apareamiento de los animales (2004: 245).

A partir de esto, se puede ver cómo la masculinidad hegemónica se construye a partir tanto de la heterosexualidad

como de la dominación especista, pues el poder sobre otros cuerpos considerados vulnerables se torna una característica de virilidad. Este hecho se pone de manifiesto con la feminización que se hace socialmente de las personas masculinas que deciden ser veganas (Cora, 2014; Benet, 2015), puesto que tal decisión se relaciona con un exceso de emocionalidad y sensibilidad degradada por el patriarcado y tradicionalmente asignada a las mujeres. Atender a las relaciones de los demás animales desde una perspectiva feminista nos permitirá romper con la idea de que la heterosexualidad es la forma de relación erótico-afectiva dominante en el reino animal, para poder entender la heteronorma como el constructor socio-cultural que garantiza la reproducción del orden heteropatriarcal. Por ello, coincido con jones cuando sostiene que "los animales no humanos hacen muchas cosas diferentes con ellos mismos y con los otros por auténtico placer sensual. Las caracterizaciones de la homosexualidad como «antinatural» dañan tanto a los animales como a las personas gays y lesbianas. Al negar que los animales tienen sexo por placer o forman vínculos de parejas que no tengan que ver con la reproducción, es más fácil afirmar que los animales son autómatas que no tienen sentimientos y que no son individuos sintientes" (2005a).

Me pregunto en este punto, ¿podemos entender el deseo de los animales no humanos desde las categorías homosexual/heterosexual? ¿Tiene sentido hacerlo? ¿Hasta donde puede llevarnos analizar la violencia especista desde los binomios hembra/macho? Considero que al atender a la violencia especista que ejercemos sobre los demás

animales tenemos que tener especial cuidado con no reproducir sobre ellas nuestras construcciones de género, por cierto eurocéntricas[36]. En este sentido, no creo que debamos analizar el carácter heteropatriarcal de la violencia especista únicamente desde cómo reciben dicha violencia las hembras no humanas, sino más bien desde la forma en que, como humanas, imponemos estas categorías sobre sus cuerpos, independientemente de su sexo.

En una sociedad que controla de forma devastadora los cuerpos y los deseos de las personas para que se adecúen a la norma y sean funcionales al sistema de dominación heteropatriarcal (y así continúe la reproducción social, las tarea de cuidados sobre los hombros de las mujeres, la promoción del odio al cuerpo para asegurar el consumo –de dietas, deportes, fármacos, maquillaje y operaciones estéticas, entre otros–, la censura y castigo de los deseos desviados de la norma heterosexual, el binarismo de género para el mantenimiento de roles de subordinación, etc.), negarse a participar de la opresión de otros cuerpos es un acto revolucionario.

Me gustaría presentar la propuesta de descolonización del deseo a la que se refiere pattrice jones (2010) como un frente de lucha ontológica: una apuesta anticapitalista, decolonial, feminista y antiespecista de liberación que, si

36 Existen comunidades donde no existe una visión binaria del género, sino que hay otras identidades sociales y posibilidades de performar el género sin ceñirse al binario hombre-mujer. Un ejemplo concreto podría ser el de las muxes y los nguiu' que habitan en Juchitán, en el istmo de Tehuantepec, Oaxaca (México) y que ha sido investigado por Luanna Barbosa y Beatriz Nogueira (Universidad de Guadalajara), respectivamente.

bien puede ser difícil de llevar a la práctica, es absolutamente necesaria si aspiramos realmente a construir un mundo donde quepan muchos mundos:

> El proceso de descolonización del deseo requiere que abandonemos placeres que son dañinos para nosotras u otras, pero también nos permite reclamar los placeres naturales que nuestra socialización suprimió [...] Aquellas de nosotras que salimos del armario a pesar de la presión social para ser heterosexuales, mantenemos nuestra integridad a través de alcanzar los deseos de nuestros corazones en lugar de por las parejas que hemos sido enseñadas que deberíamos elegir. Aquellas de nosotras que nos hacemos veganas incluso aunque sigamos deseando alimentos de origen animal, mantenemos nuestra integridad rechazando los deseos que fueron implantados en nosotras. En los dos casos, preservamos nuestra integridad ética, emocional y física a partir de resistir a la colonización de nuestros deseos más íntimos (jones, 2010: 197).

Si entendemos que usar los cuerpos de otras sin su consentimiento no es una mera opción personal, si compartimos también la idea de que lo personal es político, entonces los feminismos y los movimientos de liberación animal tienen en común la oposición a todas las violencias desatadas sobre las *corporalidades otras*, independientemente de su especie.

8.4 Agencia y resistencia animal: hacia una solidaridad de clase

> *Las primeras máquinas de la revolución industrial no fueron ni la máquina de vapor, ni la imprenta, ni la guillotina, sino el trabajador esclavo de la plantación, la trabajadora sexual y reproductiva y el animal. Las primeras máquinas de la revolución industrial fueron máquinas vivas. El humanismo inventa otro cuerpo al que llama humano: un cuerpo soberano, blanco, heterosexual, sano, seminal. Un cuerpo estratificado y lleno de órganos, lleno de capital, cuyos gestos están cronometrados y cuyos deseos son el efecto de una tecnología necropolítica del placer. Libertad, fraternidad, igualdad. El animalismo desvela las raíces coloniales y patriarcales de los principios universales del humanismo europeo. El régimen de la esclavitud y después el del salario aparecen como el fundamento de la "libertad" de los hombres modernos; la guerra, la competencia y la rivalidad son los operadores de la fraternidad; y la expropiación y la segmentación de la vida y del conocimiento el reverso de la igualdad.*
>
> **Preciado, 2014**

Si hay de algo que quiero dar cuenta en este trabajo es, que si bien los animales no humanos han sido y son considerados muy frecuentemente como mercancía, propiedad o medio que existe por y para los humanos, los otros animales son mucho más que el estatus que las humanas les hemos otorgado. Estudiar sus cuerpos es estudiar también

su lucha, su resistencia y búsqueda de la libertad. Para empezar, me gustaría justificar cómo entiendo la *agencia* y por qué considero vital incluir este concepto en el estudio de los cuerpos no humanos.

La *agencia*, cuyo término original es el anglosajón agency y que también ha sido traducida como agentividad o acción y transformación social e individual (Esteban, 2013), se refiere a la capacidad de un individuo o grupo de actuar en el mundo. Este concepto trae a debate la cuestión del determinismo de la estructura social, pues la *agencia* se tornaría en cierto modo una vía de escape, un ejercicio de práctica creativa y transformadora frente a la imposición de la estructura y los mandatos sociales.

Estudiaré la *agencia* de los animales no humanos desde los cuerpos, revalorizando lo corporal como espacio de resistencia, pues como señala Esteban, "la acción y la transformación social e individual deben ser consideradas procesos sustancialment corporales y como tales deben ser analizadas" (2013: 57). Me interesa incidir también en que no solo los seres considerados racionales (es decir, el sujeto hegemónico del hombre blanco, cisgénero, heterosexual, delgado, "funcional", etc.) son poseedores de la capacidad de *agencia*, y que esta no se expresa únicamente a partir del lenguaje verbal.

Mi apuesta aquí es justamente la de mostrar la profundidad con que el sistema de dominación especista condiciona la manera en que observamos a los animales no humanos y el hecho de negarles sus resistencias cotidianas ante el sistema de dominación especista no es sino consecuencia de

dicho sistema de opresión. Como humanas privilegiadas, nos negamos a concederles tal capacidad, pues reconocer su resistencia es reconocer su deseo de libertad, su reacción ante la violencia que les imponemos. Los animales no humanos existen por sí mismos y se manifiestan para lograr sus propios fines. Para mí, este reconocimiento e implicación con la otra me lleva a concebir su cuerpo como merecedor de respeto y libertad y, por tanto, me obliga a teorizar desde la necesidad de (pre)ocuparnos del lugar de poder en el que nos ubicamos en relación a ellos, con miras a generar nuevas formas de relación alejadas de la dominación.

El historiador Jason Hribal estudia las lógicas capitalistas de plusvalía, maximización de beneficio y promoción del consumo masivo a partir del trabajo no remunerado de los animales no humanos. Sostiene Hribal que su fuerza de trabajo ha servido para construir y sustentar el sistema capitalista, a partir de la explotación de sus cuerpos. Frente a otras propuestas teóricas en lo respectivo a la relación entre capitalismo y animales no humanos, en las que los animales son considerados *mercancías vivas superexplotadas* (Torres, 2014), Hribal reconoce a los demás animales como sujetos con capacidad de acción y autonomía sin por ello ocultar la situación de extrema explotación a la que se han visto y se ven expuestos:

> El uso de mercancías versus trabajadores no es una cuestión de semántica. La primera es una visión desde arriba, una visión desde la perspectiva del capital. La segunda es

> una visión desde abajo, una inversión de la perspectiva del capital. La primera, en definitiva, ve a los otros animales como objetos. La segunda los ve como sujetos. Reconocer a los otros animales como trabajadores no es una justificación de o para su explotación. Más bien es un reconocimiento de lo que hicieron y de la historia que han hecho. Una vez planteé la pregunta "¿Quién construyó América?". Mi respuesta fue que los caballos, bueyes, vacas, cerdos y gallinas lo hicieron. Su trabajo ha sido tan importante en la construcción de este país como el trabajo de las humanas. Es verdad que los otros animales no son esclavos o trabajadores asalariados. Es verdad que son obligados a esta situación. Pero esto no hace que su trabajo tenga menos valor de producción, que sea menos significativo, o que no sea un tipo de trabajo. El trabajo no remunerado de los animales ha sido la base en la que el trabajo de los humanos se ha construido. Ha proporcionado las condiciones estructurales del crecimiento del capitalismo. Es la fuerza motora detrás de la sociedad productiva moderna (2012: 153, 154).

Para Hribal el rol primordial que han jugado los animales no humanos puede ser analizado desde una categoría de clase social. En este punto, propone el establecimiento de una solidaridad de clase entre humanas y no humanas oprimidas. Me parece muy interesante, en este punto, poner en relación el trabajo no remunerado de los animales no humanos con el de las mujeres que históricamente han realizado (y realizan) el trabajo doméstico (Federici, 2013), así como la plusvalía obtenida a partir de la explotación de mano de

obra indígena. A estas tres variables podemos entenderlas como *acumulación originaria* del capital y es en base a esta explotación no remunerada y socialmente invisible que el capitalismo se configura, enriquece y expande. Afirma Mariana Gómez en su ensayo *¿Bestias de carga? Fortaleza y laboriosidad femenina para el capital: la incorporación de las indígenas chaqueñas al trabajo en los ingenios* que

> además de los jornales inferiores que se les pagaban a las mujeres, existía una serie de ahorros que la patronal se generaba cuando contrataba mano de obra indígena [...] ellas, además de ser junto a los niños la mano de obra más barata y flexibilizada (y estratégicamente ninguneada) en los ingenios, subsidiaban con su trabajo doméstico a la patronal. ¿Quién construiría las chozas donde los indígenas dormían y vivían? ¿Quién cocinaría al término de la jornada laboral aun sin contar, como señaló Vidal, con los elementos más indispensables para confeccionar una comida regular? ¿A cuáles trabajadores sino a las mujeres se les podía pagar casi la mitad del jornal diario por el mismo trabajo que hacían los hombres? (248-249).

Algo parecido argumenta Silvia Federici (2013) cuando se refiere al trabajo doméstico no remunerado de las mujeres, a quienes el capitalismo ha hecho entender como “un acto de amor”, constitutivo del ideal de la buena mujer (madre, esposa y cuidadora). Por otro lado, es llamativo que la explotación sexual, más allá de la especie, ha sido una fuente histórica de obtención de plusvalía:

> Si hay un origen del concepto de plusvalía, sin duda se encuentra en el acto de coger la leche de las hembras de mamífero: vacas, cabras, camellos, renos y yeguas. Esta incautación siempre ha tratado sobre convertir la reproducción (la función natural del embarazo y la lactancia) en una forma de trabajo de la que se puede extraer un excedente de leche para otros propósitos, ya sea para uso o para intercambio. Los individuos han desarrollado diferentes formas de hacer esto. Pueden tomar la leche que haya quedado después de que el ternero se haya alimentado. Pueden destetar al ternero en cuanto sea posible para conseguir más. Pueden matar al ternero para quedarse con toda. Pero bajo el capitalismo este querer más nunca termina y nunca está satisfecho. Es eso lo que define al sistema y lo hace distinto de todos los modos de producción anteriores (Hribal, 2012:133).

A partir del estudio de Clare Palmer (2001) quiero señalar el concepto de *prácticas constitutivas* de la dominación humana sobre las no humanas, que serían aquellas afectan a su subjetividad y conformación corporal. Para Palmer, basándose en Foucault, existen dos tipos de prácticas: por un lado, las prácticas internalizadas, que pasan por la domesticación a través de la cría selectiva, la biotecnología, el entrenamiento y el aprendizaje-recompensa, técnicas todas que convierten a los no humanos en seres útiles para el uso humano. Por otro lado, cabe destacar las prácticas externas, que afectan directamente al cuerpo y las circunstancias del animal: confinamiento, aislamiento de los miembros de su especie, castración, mutilaciones corporales de varios tipos,

castigo físico, etc. Ambas están relacionadas y tienen efectos sustanciales en las subjetividades de los animales no humanos, como puede verse con los casos de zoocosis en animales en cautiverio (2001: 354-355).

La agencia es una herramienta teórica que permite localizar la resistencia existente en lo que ha sido conceptualizado como *microprácticas* (Palmer, 2001). Si bien la dominación que se ejerce sobre ciertos sujetos es estructural, siempre existen respuestas a ese ejercicio del poder, incluso cuando las respuestas no son capaces de revertir dicha dominación sistemática. De esta forma, prácticas como la autolesión pueden ser analizadas como prácticas de *agencia* y resistencia. Darío Soich estudia el caso de la autolesión como práctica de resistencia entre los obreros trabajadores en la industria automotriz transnacional:

> Nos referimos específicamente a los accidentes de trabajo autogenerados sobre el cuerpo, las contradicciones manifiestas en la alteración del uso corporal donde las presiones del proceso de trabajo automotor aparecen como un "doloroso" espacio de resistencia y lucha política. Tales accidentes inducen nuevas experiencias individuales o colectivas en la plataforma laboral, tan pronto como reconocen unas potencialidades escondidas en el cuerpo que actúan como eficientes modalidades para abandonar el proceso de trabajo [...] Desplazarse del puesto de trabajo al servicio médico, esperar unos minutos hasta la atención médica definitiva, cuestionar el desacertado diagnóstico del médico, ser auxiliado con vendas protectoras y luego retornar a la cadencia del trabajo

> fabril han consumido un tiempo pagado por la corporación y desechado en gestos inútiles, ineficaces o completamente inservibles por el operario (2010: 212-213).

De forma similar, la zoocosis o sufrimiento psíquico, la autolesión, los movimientos estereotipados y repetitivos son indicadores de la frustración que origina en los animales no humanos la privación de libertad. La dominación estructural está marcada en sus cuerpos, a menudo modificados genéticamente o víctimas de la indefensión aprendida, "la condición de aprender a comportarse pasivamente, sin poder hacer nada, y no responder a pesar de que existen oportunidades para ayudarse a una misma, evitando las circunstancias desagradables o mediante la obtención de recompensas positivas. [...] Como los elefantes, que al haber sido encadenados desde pequeños, han aprendido que no pueden escapar tras intentarlo con sus fuerzas de bebés, lo cual les bloquea aún de mayores, cuando perfectamente podrían romper sus cadenas" (Asamblea Antiespecista de Madrid, 2014: 114-115). Hribal expone el carácter transespecífico de las *microprácticas* de resistencia cuando sostiene:

> El ganado puede resistir al proceso productivo, ya sea trabajando en los corrales, durante su alimentación o en los mataderos. Pueden ir despacio a propósito, luchar, patear, saltar y escapar. Esta resistencia causa interrupciones y ralentiza la cadena de producción. Rebelarse puede también causar lesiones autoinflingidas, como hematomas, lo que disminuye significativamente el valor de sus cuerpos como

> mercancía final. [...] Parte del argumento de *Los animales son parte de la clase trabajadora* era que los animales podían oponer resistencia a su explotación. He elegido utilizar el término "resistencia" porque estas acciones particulares por parte de los otros animales, a veces violentas y otras veces no violentas, son intencionadas y dirigidas directamente a eludir los diseños humanos y ganar autonomía. La resistencia no es una característica exclusivamente humana (2012: 141).

Torres complejiza el análisis aplicando el concepto marxista de *alienación* al sistema de dominación especista. Según los estudios de Noske (Torres, 2014: 83-84) los animales son alienados, "desanimalizados" de cuatro formas: de lo que producen (fluidos, hijos o sus propios cuerpos), de su actividad de producción (apropiación corporal y control de ritmos vitales), de la socialización, contacto y juego (maximización de beneficios a partir del confinamiento) y, finalmente, de su entorno natural. "Noske concluye que «la cantidad de alienación de los animales provoca la alienación de la vida de especie»" (Torres, 2014: 83, 84).

No obstante, y a pesar del innegable carácter sistémico de la dominación especista y del ocultamiento físico y discursivo de las resistencias de los no humanos, no quiero dejar de reseñar la lucha que los animales no humanos libran desde sus prisiones, sus jaulas, los centros de explotación y exterminio a los que son dirigidos nada más nacer o tras ser capturados en su medio natural. Esta resistencia puede parecer invisible, pero la mayoría de animales encerrados están librando en este momento su propia batalla por la

libertad[37]. Numerosos ejemplos dan muestra de formas creativas y confrontativas de *agencia* como las agresiones y asesinatos a entrenadores o domadores y las fugas de centros de explotación, operaciones en las que a menudo los animales no humanos hacen uso de herramientas o colaboran entre ellos para obtener la libertad. Estas formas de rebelión, a menudo castigadas con mayor violencia o directamente con la muerte, son el ejemplo más evidente del deseo de libertad de todos los animales.

37 Para conocer en detalle historias de rebeliones animales, recomiendo el blog *Querer la libertad*. (2016) Recuperado el 13 de mayo de 2016, a partir de https://querlalibertad.wordpress.com y el libro Hribal, J. (2010) *Fear of the animal planet. The hidden history of animal resistance.* AK Press: Canada.

8.5 Ecologismo antropocentrista y el debate en torno a la intervención humana en la naturaleza

> *Una cosa es invocar un derecho abstracto (y según su nombre abstracto, la "biodiversidad") y otra es inclinarse verdaderamente hacia la multiplicidad de esplendores y estados a través de los cuales el mundo animal se revela y se disimula en el inmenso juego de escondidas de sus lugares nativos. La biodiversidad no suena bien, no suena a la infinita declinación de lo diverso según la cual los animales se declaran: el animal, la animalidad, todos esos singulares (y entonces la biodiversidad también), como Derrida lo habrá recordado con insistencia, no son más que términos que evitan que el pensamiento siga las pistas reales de los mundos animales.*
>
> **Bailly, 2014: 64-65**

Existe la idea generalizada de que los movimientos ecologistas y los movimientos por la liberación animal forman parte de un mismo movimiento o persiguen los mismos fines. Si bien es innegable que existen acercamientos posibles, quiero reflejar algunos de los debates que ponen de manifiesto el carácter antropocéntrico de gran parte de los movimientos ecologistas. Para la filósofa Catia Faria (2012), la ruptura entre ambos movimientos sería total, puesto que los fines que persiguen son contradictorios. Sostiene Faria que el ecologismo no busca satisfacer los intereses de los individuos, más allá de su especie, sino de

la conservación de los ecosistemas. En este sentido, ante situaciones que constituyen una amenaza a determinados valores ambientales, como la preservación de una determinada especie (o un rasgo de la especie), se produce el asesinato de animales no humanos, como es el caso de aquellos individuos que pertenecen a las especies consideradas "plagas" o especies "invasoras". En estos casos, señala Faria que "el ecologismo termina por sucumbir al antropocentrismo (paradójicamente, la posición de la que originalmente busca distanciarse). En una posición diametralmente opuesta, se edificará la defensa de los animales no humanos que identificará el ecologismo con una modalidad más de especismo que deberá ser rechazada. Esto implicará oponerse a aquellas intervenciones que resulten en perjuicio de animales sintientes, tanto humanos como no humanos, en la medida en que hacerlo supone desestimar sus intereses, causandoles un daño injustificado" (2012: 72). Los argumentos a favor del exterminio masivo de "especies invasoras" son manifiestamente especistas, puesto que tales intervenciones jamás se aceptarían para seres humanos en circunstancias similares. La mirada especista desde la que se considera a los animales no humanos según estas argumentaciones se torna un punto visible de inflexión entre las propuestas ecologistas antropocéntricas y los movimientos de liberación animal preocupados por el respeto hacia los cuerpos y vidas no humanas.

Señala Jorge Riechmann (2003) que "conceder derechos a los animales sería una forma de autolimitar el enorme poder autodestructor de nuestra especie, y no la ilusión

descabellada de ajustar los tratos entre las demás especies a las normas jurídicas de la ilustrada Europa. Esto es: los derechos que podríamos atribuir a los animales los protegerían a ellos de ciertas inferencias humanas, y nada más" (409); Faria, sin embargo, va más allá: ¿serían los derechos animales únicamente una cuestión de no intervención humana? Para Faria, existe una visión idílica de la naturaleza que permanece como trasfondo en los discursos y prácticas políticas antiespecistas. Esta mirada idealizada invisibiliza la realidad de sufrimiento que padecen muchos animales "salvajes": "la vida de los animales salvajes dista de ser idílica (los animales salvajes sufren múltiples daños en la naturaleza, de una forma sistemática, que les causan gran sufrimiento y muertes violentas por depredación, enfermedades, inanición, condiciones climatológicas extremas, etc.), debemos intervenir para prevenir o aliviar el sufrimiento de los animales salvajes siempre que podamos, tal y como lo hacemos cuando están en juego seres humanos" (2012: 73). Esta aportación, que sitúa la preocupación antiespecista sobre el daño que sufren los animales no humanos, introduce una nueva dimensión al análisis del especismo. La lucha antiespecista no debería ya estar únicamente preocupada por el cese de la explotación humana hacia los demás animales, sino también por una reducción del sufrimiento de las no humanas y la prevención de su muerte en condiciones no necesariamente producidas por las humanas, como los fenómenos naturales (incendios, grandes nevadas, accidentes o enfermedades):

> En efecto, al contrario de lo que se pueda pensar, hay una inmensidad de formas en las que los animales salvajes se podrían ver beneficiados por nuestra ayuda, por ejemplo, viéndose asistidos a nivel de salud o alimentación. De hecho, los seres humanos, a menudo intervienen en la naturaleza para tratar animales que sufren de alguna enfermedad. Sin embargo, la asistencia solo se lleva a cabo cuando el animal pertenece a una especie amenazada o hay riesgo de que la enfermedad se extienda a los seres humanos. Pero el sufrimiento de los animales que no cumplen con estas condiciones (la mayoría de los animales salvajes) no parece ser diferente del sufrimiento de aquellos que sí las cumplen. Desde el punto de vista del animal, la experiencia de estar enfermo es igualmente dolorosa y estresante, independientemente del nivel de población de su especie o del riesgo que constituye para humanos u otros animales. Por ese motivo, si el sufrimiento animal es moralmente relevante, no hay razones de peso para no extender esa asistencia a todos los animales que viven en la naturaleza, siempre que esté a nuestro alcance prevenir o aliviar su sufrimiento (2012: 74-75).

Coincido con Faria en la relevancia de cuestionar nuestra concepción de la naturaleza, construcción eurocéntrica que se opone según la ontología binaria a la de cultura y que es utilizada, en los términos de Joy (2013) para reproducir y legitimar ideologías y prácticas opresivas de diversos tipos en nombre de "lo natural". En este punto, Faria es también crítica con la tradición ecofeminista que, a menudo, tiende a generar los nexos entre las luchas desde

posiciones ecocentristas (de protección de los ecosistemas) pero no necesariamente sensocentristas (de consideración de todos los animales sintientes) y, por tanto, no siempre antiespecistas. A pesar de mi conformidad con la tesis de Faria, me preocupa de qué forma podríamos regular dichas intervenciones humanas en la naturaleza con el fin de no generar más *sujetos colonizados* (Belcourt, 2015) ni imponer nuevas formas de domesticación y dependencia de los no humanos hacia las humanas, factores que considero relevante tener en cuenta a la hora de generar posibles estrategias de intervención en la naturaleza para el beneficio de las no humanas.

Así, si los movimientos de liberación animal están verdaderamente (pre)ocupados por los intereses de todos los animales, no será ya suficiente con conectar las relaciones existentes entre la contaminación medioambiental y el agotamiento de recursos naturales como consecuencia mayoritaria de las granjas industriales y el consumo de productos de origen animal[38], sino que será necesario intervenir a favor de los animales para eliminar o tratar de reducir al máximo su sufrimiento y evitar su muerte siempre que sea posible.

El consumo excesivo y la contaminación del agua, la desertificación y el cambio climático encuentran algunas de sus causas en las grandes industrias de explotación

38 La agricultura animal es responsable de aproximadamente el 51% de las emisiones de gases de efecto invernadero. Collectively Free. (2016). *Collectively Free*. Recuperado el 4 de mayo de 2016, a partir de http://www.collectivelyfree.org/for-the-planet/

animal[39], pero también tienen consecuencias negativas comunes sobre animales de todas las especies. Así, la adopción del veganismo y la recuperación de las tierras que les han sido expropiadas a gran parte de los animales salvajes (y a numerosos grupos humanos) podrían ser puntos de intersección estratégicos para los movimientos antiespecistas que atiendan a los efectos perjudiciales del capitalismo global y sus proyectos de desarrollo extractivista sobre un planeta con recursos finitos y que compartimos con millones de individuos de muy diversas especies que, al igual que las humanas, tienen sus propios intereses.

39 Sobre la relación entre la injusticia ambiental y la explotación de los animales no humanos, recomiendo el documental: Kuhn, K. Y Andersen, K. (2014) *Cowspiracy: The Sustainability Secret,* A.U.M. Films & First Spark Media.

9. Conclusiones: Hacia la construcción de mundos de re-existencia en común.

¿Qué sería del mundo sin ellos? Cielos sin pájaros, mar y ríos sin peces, tierra sin tigres y sin lobos, bancos de hielo fundidos con los hombres por debajo y con nada más que hombres batiéndose alrededor de puntos de agua. ¿Es siquiera posible querer eso?

En relación a esta dirección que parece ineluctable, todo animal es un comienzo, una puesta en marcha, un punto de animación e intensidad, una resistencia.

Toda política que no tome en cuenta esto (es decir, la casi totalidad de las políticas) es una política criminal.

Bailly, 2014: 96

A lo largo de este trabajo he defendido que la ontología binaria es la base sobre la que se asientan las violencias del *colonial/sistema mundo* (Wallerstein y Quijano en Segato, 2015: 45) que habitamos. Estas violencias, como un continuo entre sus orígenes, manifestaciones e intensidades, no pueden ya ser localizadas como algo externo, como un enemigo concreto al que vencer en un duelo, sino que alcanzan niveles estructurales, se interrelacionan complejamente y atraviesan las corporalidades, condicionando brutalmente nuestras miradas. ¿Cómo se deconstruye una ontología hegemónica y totalizante? ¿Cómo generamos

mundos donde re-existir desde un (re)conocimiento de las otras y un deseo de (re)construcción de lo común? Más que una respuesta que desconozco, pretendo abrir aquí una grieta, un pequeño espacio desde el que plantear una reflexión en torno a nuestro habitar en común. Escobar señala que "al interrumpir el proyecto globalizador neoliberal de construir Un Mundo, muchas comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas pueden ser vistas como adelantando luchas ontológicas" (2015: 93). Considero la lucha por la liberación animal un tipo de lucha ontológica y no veo posible paralizar las violencias hacia las *corporalidades otras* sin derrumbar las raíces comunes en las que estas se asientan.

El colonial/sistema mundo nos ha inscrito en la piel *Cogito ergo sum* (el "pienso, luego existo" cartesiano) y a partir de esta afirmación ha levantado fronteras, ha invadido territorios, ha violado cuerpos y ha construído prisiones que nos separen a todas esas otras a quienes no se nos reconoce del todo ese acceso al pensamiento humano, a la racionalidad. Humano, ese ser que existe solo a partir de un encuentro con *el otro*, un otro mujer, animal o indígena, otro construido desde la diferencia como subordinación.

Me pregunto en este punto, ¿no somos acaso todas animales? ¿podemos adelantar luchas ontológicas articulándonos desde el lugar común de la animalidad? Sostiene Jenkins que "los límites de la comunidad moral podrían y –sostendré– deberían ser diferentes. Tenemos que preguntarnos a nosotras mismas no solo «¿qué es una vida?», sino también, «¿cómo puedo prepararme a mi misma

para ser abordada por una vida que viva bajo mi capacidad de comprenderla?» el «quién» de la ética es anterior al «qué» en el sentido en el que los requerimientos contra la violencia no protegen aquellas vidas que no son consideradas valiosas" (Jenkins, 2012: 4).

La crítica a la ontología binaria me lleva a sostener que los animales no humanos son sujetos con intereses (en vivir, no sufrir y ser libres), que como hemos comprobado, frecuentemente defienden ellos mismos, por más que el sistema de dominación especista silencie tales resistencias. No tiene sentido seguir negándoles la voz, sino todo lo contrario, este ejercicio consiste en dejar de conceptualizar *humanamente* y si bien no es a partir del lenguaje verbal, los animales no cesan de comunicarse. Desde la propuesta de deconstrucción de la ontología binaria en la que, efectivamente, otros mundos sean posibles, propongo aquí un reto: descolonizar y despatriarcalizar nuestras relaciones interespecíficas a partir del reconocimiento de los animales no humanos como creadores de mundos. Partiendo de esto, tendremos que generar políticas de relacionalidad con esos mundos animales que no estén basadas en la jerarquización, la violencia y la dominación.

Vamos a cuestionar lo aprendido, a liberarnos de lo impuesto desde el conocimiento de sus raíces. Revalorizemos los cuerpos como espacios de práctica política, de despliegue del propio ser, abrir caminos hacia generar estrategias de conexiones intercorporales y con el propio cuerpo, así como con los territorios y espacios que nuestros cuerpos habitan. Desafiemos nuestros sentidos y dejemos de concebir

a los cuerpos desde la mirada obligada del sujeto hegemónico blanco, viril, propietario y heterosexual, que nos subalterniza, para reconfigurar creativamente una mirada que irrumpa en la construcción binaria del mundo y las relaciones. Fantaske, en su ponencia, nos reta también a "cuestionar la importancia de ciertas habilidades, cuestionar la importancia de ser capaz de caminar sobre dos piernas o de pensar «racionalmente» y reflexionar críticamente sobre qué significa ser una verdadera persona" (2013).

En oposición a la organización binaria del mundo, construyamos movimientos de liberación animal que empoderen los cuerpos como espacios de transformación política, y en los que no haya cabida para la dominación corporal de ningún tipo. Así, por ejemplo, los veganismos, siempre plurales y multisituados, serán entendidos como prácticas ético-políticas y no como una dieta restrictiva de domesticación de los cuerpos (especialmente los femeninos) a los estándares opresivos de delgadez y deseo heterosexual. Frente a la competición y el abuso de unos cuerpos para el placer de otros, planteo la descolonización de nuestros deseos (jones, 2010) y la recuperación de una ética feminista de los cuidados que trascienda la especie y sea responsabilidad del conjunto de la sociedad.

Generemos, entonces, movimientos antiespecistas críticos con el concepto moderno de ciudadanía y con las reformas legales que prometen cambios para los animales pero se forjan en estructuras de opresión (de clase, género, raza). Optemos por movimientos alejados del proyecto capitalista colonial moderno que busca rentabilizar la disidencia,

convertirla en un nuevo nicho de mercado manteniendo las estructuras de opresión casi intactas. A esta absorción capitalista de la lucha antiespecista se le ha llamado *capitalismo verde* o *capitalismo vegano*. Como advierte Torres,

> Si queremos que el veganismo signifique algo, tiene que ser algo más que posturas políticas de estilo de vida y caprichos caros producidos sin crueldad animal. Debe ser una parte de un movimiento integrador que busca la afinidad con otras causas, y debe llegar a las comunidades que normalmente no se plantearían el veganismo. En este sentido, la crítica de que el veganismo es una simple innovación en el estilo de vida que aparece en las clases altas blancas suele ser correcta. Sin embargo, esto no es una limitación del veganismo en sí mismo, sino de una sección de quienes llevan a cabo prácticas consumistas (Torres, 2014: 233, 234).

Afirma Preciado que "el cambio necesario es tan profundo que se dice que es imposible. Tan profundo que se dice que es inimaginable. Pero lo imposible está por venir. Y lo inimaginable es merecido. ¿Qué era lo más imposible y lo más inimaginable, la esclavitud o el fin de la esclavitud? El tiempo del animalismo es el de lo imposible y lo inimaginable. Ese es nuestro tiempo: el único que nos queda" (Preciado, 2014). La deconstrucción de la ontología binaria se plantea ante nosotros como un reto que no puede llevarse a cabo más que desde la convergencia: desde las alianzas que se crean al entender que no estamos desconectadas, que la violencia que ejercemos no está desvinculada

de la violencia que recibimos: "un cambio sistémico completo se dará solo si estamos atentas de estas conexiones y trabajamos para acabar con todas las desigualdades –no solo nuestras favoritas o las que afectan más directamente a nuestra parte del universo. Nadie está fuera; por nuestras acciones o inacciones, por nuestra preocupación o indiferencia, somos parte del problema o parte de la solución" (Loyd-Paige, 2010: 2).

Idear mundos posibles, comunes, pasa por del ejercicio típicamente antropológico del reconocimiento de la otredad, que resulta en "la comprensión del yo dando el rodeo por la comprensión del otro" (Rabinow, 1992:26). Interrumpamos la inercia de los pasos impuestos y ampliemos, definitivamente, la grieta existente en los muros que nos separan. "Y si no hay grieta, bueno, pues a hacerla arañando, mordiendo, pateando, golpeando con manos y cabeza, con el cuerpo entero hasta conseguir hacerle a la historia esa herida que somos" (Subcomandante insurgente Galeano, 2015).

Si la otredad deviene continuidad en lugar de abismo, entonces, la liberación animal es reflejarme en unos ojos ajenos y sentir que yo soy una otra, entender que ese otro era también yo. Empecemos a construir un nosotras de re-existencia común.

10. Referencias bibliográficas

Adams, C.J. (2010). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. (2ªEd.) Continuum: New York-London.

Asamblea Antiespecista de Madrid (2014). *En ese sitio maldito donde reina la tristeza. Reflexiones sobre las cárceles de animales humanos y no humanos.* (2ªEd.) Ochodoscuatro ediciones: Madrid.

Ávila Gaitán, I. D. (2011). "'Animales', 'Humanos', 'Mujeres' y Otras Ficciones" en *Antroposmoderno*. Recuperado (13 de mayo de 2016) a partir de http://antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=1336#.TkhjUD3baZ4.blogger

Ávila Gaitán, I. D, & González, A. G. (2015). "Resistencia animal: ética, perspectivismo y políticas de subversión" en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Vol. I, Mayo. Pp: 35-50.

Bailly, J-C. (2007). *El animal como pensamiento.* (Alarcón, F.L. Trad.) (2ª ed.). Ediciones metales pesados: Santiago de Chile.

Belcourt, B-R. (2015). "Animal Bodies, Colonial Subjects: (Re)Locating Animality in Decolonial Thought". *Societies*, *5*. Recuperado a partir de www.mdpi.com/journal/societies

Benet, E. (2015). "Feminismo y animalismo: dos luchas con mucho en común." En *Interrelaciones animales: los otros y los humanos.* Recuperado (24 de agosto de 2017) a partir de: https://grupava.files.wordpress.com/2016/09/

antropologia-de-la-vida-animal_color.pdf
Calvo, E. (2008). "'Most farmers prefer Blondes': The Dynamics of Anthroparchy in Animals' Becoming Meat" en *Journal For Critical Animal Studies*, *IV*, 32-45.
Cano Herrera, M. (2015). "Relaciones entre animales humanos y no humanos vistas desde la antropología" En *Interrelaciones animales: los otros y los humanos.* Recuperado (24 de agosto de 2017) a partir de: https://grupava.files.wordpress.com/2016/09/antropologia-de-la-vida-animal_color.pdf
Cayón, L. (2011). *La alianza perpetua. Bases del manejo ecológico en el noroeste amazónico*. Revista Avá 19:135-164. Dossier Naturaleza & Cultura. Posadas, Programa de Posgrado en Antropología Social. Fac. De Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones.
Citro, S. (2010). "La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo-Indicios para una genealogía (in) disciplinar" en Citro, S. (coord.) *Cuerpos plurales. Antropología de y desde lo cuerpos.* Editorial Biblos: Buenos Aires.
Colectivo Jauría (2015) "El Referente Ausente: Mecanismos para difuminar la violencia" Pp: 10-16 y ""Mujer", "Animal" y Capitalismo: Los enfoques de Jason Hribal y Silvia Federici" Pp: 23-26 en *Jauría. Publicación Transfeminista Por La Liberación Animal*, Nº I. Madrid. Recuperado (24 de agosto de 2017) a partir de: https://jauriazine.wordpress.com/descarga/
Cora, J. (2014). "Vegephobia is Speciesism" en *Jola Cora Blog*. Recuperado (13 de mayo de 2016), a partir

de https://jolacora.wordpress.com/2014/01/13/vegephobia-article/

Cotelo, S. (2013). *Veganismo. De la teoría a la acción.* (2ªEd.) Ochodoscuatro Ediciones: Madrid.

Descartes, R. (1983). *Discurso del método*. Ediciones Orbis, S.A.: Barcelona.

Descola, P. (1986). *La Selva Culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar.* Ed. Abya-Yala: Quito.

Descola, P. (2004). "Las cosmologías indígenas de la Amazonía" En Surrallés, A & García Hierro, P. (eds.) *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima, Perú, IWGIA. Documento N° 39, Pp.: 25-37.

Descola, P. (2012). "El animismo restaurado" (cap.6). *E*n Más allá de naturaleza y cultura. Pp.:199-221. Amorrortu: Buenos Aires.

Engels, F. (2007). *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado.* (2ª Ed.) Editorial Claridad: Buenos Aires.

Escobar, A. (2015). "Territorios de diferencia: la ontología política de los «derechos al territorio»" en *DeMA: Desemvolvimento e Meio Ambiente*, Vol. 35, pp: 89-100.

Esteban, M. (2013). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio.* Edicions Bellaterra: Barcelona.

Faria, C. (2012). "Muerte entre las flores: el conflicto entre el ecologismo y la defensa de los animales no humanos" en *Viento Sur*, Nº 125, Noviembre. Pp: 63-76.

Fantaske, M. (2013). *On intersections between ableism & speciesism*. *YouTube*. Recuperado (13 de mayo

de 2016), a partir de https://www.youtube.com/watch?v=6gGC2Z93xXk

Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas.* (2ªEd.) Traficantes de sueños: Madrid.

Feminicidio.net (2017). *Listado de feminicidios y otros asesinatos de mujeres cometidos por hombres en España en 2017*. Recuperado (13 de abril de 2018), a partir de: http://www.feminicidio.net/articulo/listado-feminicidios-y-otros-asesinatos-mujeres-cometidos-hombres-espa%C3%B1a-2017

Feminicidio.net (2017). *Listado de feminicidios y otros asesinatos de mujeres cometidos por hombres en España en 2016*. Recuperado (24 de agosto de 2017) a partir de: http://www.feminicidio.net/articulo/listado-feminicidios-y-otros-asesinatos-mujeres-cometidos-hombres-espa%C3%B1a-2016

Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Siglo Veintiuno Editores: Buenos Aires.

Francione, G. (2000). *Introducción a los Derechos Animales: ¿Tu hijo o el perro?* Antartis: Madrid.

Gaard, G. (1997). "Toward a Queer Ecofeminism" en *Hypatia*, Nº *12*.

Gaard, G. (2002). "Vegetarian Ecofeminism. A Review Essay" en *Frontiers: A Journal of Women Studies,* Vol. 23, Nº 3, pp. 117-146.

Goffman, E. (2008). *Internados: Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Sociología. Amorrortu Editores: Buenos Aires.

Gómez, M. (2010). "¿Bestias de carga? Fortaleza y

laboriosidad femenina para el capital: la incorporación de las indígenas chaqueñas al trabajo en los ingenios" en Citro, S. (coord.) *Cuerpos plurales. Antropología de y desde lo cuerpos.* Editorial Biblos: Buenos Aires.

Grasso, D. (2014). *Trece años de inmigración: más de 23.000 muertos por intentar alcanzar Europa. Noticias de España*. *El Confidencial*. Recuperado (13 de mayo de 2016), a partir de http://www.elconfidencial.com/espana/2014-03-31/trece-anos-de-inmigracion-mas-de-23-000-muertos-por-intentar-alcanzar-europa_108953/

H. Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible.* Cátedra: Madrid

Haber, S. & Renault, E. (2007). "¿Un análisis marxista de los cuerpos?" en Lachaud, J-M, & Neveux, O. (Eds.). *Cuerpos dominados. Cuerpos en ruptura*. Ediciones Nueva Visión: Buenos Aires.

Harcourt, W. (2010). "Cuerpos invisibles" y "¿Qué son las políticas corporales?" en *Desarrollo y políticas corporales.* Bellaterra: Barcelona.

Hernández, R. (2010). "Importancia de la distinción cartesiana entre el hombre y los animales" en *INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno* N°3, enero-junio, pp. 48-59.

El Hogar Animal Sanctuary. (28 de febrero de 2014). *El Relato*. Recuperado (14 de agosto de 2017), a partir de https://www.youtube.com/watch?v=zX7rObXl60w

Horta, O. (2008). "Términos básicos para el análisis del especismo" en González, M. I., Riechmann, J., Rodríguez Carreño, J. y Tafalla, M. (coords.), *Razonar*

y actuar en defensa de los animales. Los libros de la catarata: Madrid. Pp: 107-118.
Hribal, J. (2010). *Fear of the animal planet. The hidden history of animal resistance.* AK Press: Canada.
Hribal, J. (2014). *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos.* Ochodoscuatro Ediciones: Madrid.
Jabardo Velasco, M. (2012). "Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde/con el feminismo negro" en Jabardo, M. (Ed.) *Feminismos negros. Una antología.* Traficantes de sueños: Madrid. Pp: 27-53.
J. Csordas, T. (2010). "Modos somáticos de atención" en Citro, S. (coord.) *Cuerpos plurales. Antropología de y desde lo cuerpos.* Editorial Biblos: Buenos Aires.
Jackson, M. (2010). "Conocimiento del cuerpo" en Citro, S. (coord.) *Cuerpos plurales. Antropología de y desde lo cuerpos.* Editorial Biblos: Buenos Aires.
Jenkins, S. (2012). "Returning the Ethical and Political to Animal Studies". Presentado en *Hypatia. Invited Symposium: Feminists Encountering Animals.*
jones, p. (2005a). "Of Brides and Bridges: Linking Feminist, Queer, and Animal Liberation Movements" Recuperado (3 de mayo de 2016) a partir de: http://www.satyamag.com/jun05/jones_bridges.html
jones, p. (2005b). "Their Bodies, Our Selves: Moving Beyond Sexism and Speciesism" en *Satya Magazine.* Recuperado (3 de mayo de 2016) a partir de: http://www.satyamag.com/jan05/jones.html
jones, p. (2005c). "Whats's Wrong with Rights?" en *Satya Magazine.* Recuperado (3 mayo 2016) a partir de: http://www.satyamag.com/oct05/jones.html

jones, p. (2007). *Aftershock. Confronting trauma in a violent world: a guide for activists and their allies.* Lantern Books: New York.

jones, p. (2010). "Afterword: Liberation as connection and the decolonization of desire", pp. 187-202 en Harper, A.B. [Ed.] (2010) *Sistah Vegan. Black females vegans speak on food, identity, health, and society.* Lantern Books: New York.

jones, p. (2011). "Connections" en *VINE Sanctuary*. Recuperado (13 de mayo de 2016) a partir de http://vine.bravebirds.org/connections

jones, p. (2013). "Intersectionality and Animals" en *VINE Sanctuary Blog*. Recuperado (13 de mayo de 2016) a partir de http://blog.bravebirds.org/archives/1553

jones, p. (2014). *The oxen at the intersection: a collision.* Lantern Books: New York.

Joy, M. (2013). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas*, Plaza y Valdés: Madrid.

Kachanoski, R. (2013). "Violencia Especista" en *Enfoc: TV Animalista*. Recuperado (13 de mayo de 2016) a partir de https://www.youtube.com/watch?v=DKvUEzrlx48

Kalof, L.; Fitzgerald, A. & Baralt, L. (2004). "Animals, Women, and Weapons: Blurred Sexual Boundaries in the Discourse of Sport Hunting". En *Society & Animals, Vol. 2. Issue 3. P*p: 237-251.

Ko, A. (2015). "3 Reasons Black Folks Don't Join the Animal Rights Movement – And Why We Should". En *Everyday Feminism*. Recuperado (13 de mayo de 2016), a partir de http://everydayfeminism.com/2015/09/black-folks-animal-rights-mvmt/

Ko, A. (2016). “Understanding Racism” en *Veganfeministnetwork.com*. Recuperado (13 de mayo de 2016) a partir de http://veganfeministnetwork.com/resources/understanding-racism-101/

Le Breton, D. (2011). *Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo.* (Ociel Flores Flores, Trad.) (2ª ed.). La Cifra: México

Lee Wrenn, C. (2015). “La Política Sexual del Veganismo Moralmente Superior”. En *Veganfeministnetwork.com*. Recuperado (13 de mayo de 2016) a partir de http://veganfeministnetwork.com/la-politica-sexual-del-veganismo-moralmente-superior/

Linton, S. (1979). “La mujer recolectora: sesgos machistas en la antropología”. En Harris, O. y Young, K. *Antropología y feminismo.* Anagrama: Barcelona.

Loyd—Paige, M.R. (2010). “Thinking and eating at the same time”, pp. 1-8 en Harper, A.B. [Ed.] (2010) *Sistah Vegan. Black females vegans speak on food, identity, health, and society.* Lantern Books: New York.

Molinier, P. (2007). “Un sufrimiento que no cesa. Mutaciones del cuerpo femenino y creación de imaginario en una industria farmacéutica” en Lachaud, J-M, & Neveux, O. (Eds.). *Cuerpos dominados. Cuerpos en ruptura*. Ediciones Nueva Visión: Buenos Aires.

Neveux, O. (2007). “El estado de la víctima: algunos cuerpos en la escena teatral contemporánea” en Lachaud, J-M, & Neveux, O. (Eds.). *Cuerpos dominados. Cuerpos en ruptura*. Ediciones Nueva Visión: Buenos Aires.

Palmer, C. (2001, Winter). “«Taming the Wild Profusion of Existing Things»? A Study of Foucault, Power,

and Human/Animal Relationships" En *Enviromental Ethics*, Nº *23*. Pp: 339-358.

Peláez Fernández, M. A. (2003) *Estudio epidmiológico de los trastornos de la conducta alimentaria en población escolarizada de la comunidad de Madrid*. Universidad Complutense de Madrid: Madrid. Disponible en: http://biblioteca.ucm.es/tesis/psi/ucm-t26738.pdf

Piñeyro, M. (2016). *Stop Gordofobia y las panzas subversas*. BALADRE/ ZAMBRA: Málaga.

Rabinow, P. (1992). *Reflexiones sobre un trabajo en Marruecos.* Júcar: Madrid.

Reagan, T. (2006). *Jaulas Vacías: El desafío de los Derechos de los Animales,* Ed. Altarriba: Barcelona.

Riechmann, J. (2003). *Todos los animales somos hermanos.* Editorial Universidad de Granada: Granada.

Rivera Cusicanqui, S. (2014). *Hambre de huelga, Ch'ixinakax Utxiwa y otros textos*. La mirada salvaje. Mino Bimaadiziwin: Nezahualcóyotl, Edo. de México.

Robinson, M. (2016). *Veganismo y leyendas mi'kmaq. Las nativas feministas comen tofu*. (Distribuidora Anarquista Polaris, Trad.) (2ª Ed.) Distribuidora Anarquista Polaris: Pontevedra.

Rovira, G. (2003). *EZLN: Documentos y comunicados. 14 de febrero de 1997-2 de diciembre de 2000*. Ediciones Era: México, D.F.

Segato, R. (2015). *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo libros: Buenos Aires.

Singer, P. (2001). *Liberación animal*: *El clásico definitivo del movimiento animalista*, Ed. Taurus: Madrid.

Soich, D. (2010). "Guaridas, bombas caseras, autolesiones y engaños diversos. Antidisciplina obrera y resistencia corporal en una industria automotriz transnacional" en Citro, S. (coord.) *Cuerpos plurales. Antropología de y desde lo cuerpos.* Editorial Biblos: Buenos Aires.

Subcomandante Insurgente Galeano (2015). "El Muro y la Grieta. Primer Apunte sobre el Método Zapatista" *En Enlacezapatista.ezln.org.mx*. Recuperado (13 de mayo de 2016) a partir de http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/05/03/el-muro-y-la-grieta-primer-apunte-sobre-el-metodo-zapatista-supgaleano-3-de-mayo/

Tola, F. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los qom (tobas) del Gran Chaco.* Biblos/Culturalia: Buenos Aires.

Torres, B. (2014). *Por encima de su cadáver: La economía política de los derechos animales.* Ochodoscuatro Ediciones: Madrid.

Ulloa, A. (2005). "Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible" en *Políticas de Economía, Ambiente y Sociedad en tiempos de globalización*. Daniel Mato (coord.). Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela. Pp. :89-109.

Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo.* Tinta Limón Eds: Buenos Aires

Preciado, B. (2014). *El feminismo no es un humanismo* en Parole de queer. Recuperado (13 de mayo de 2016) a partir de: http://paroledequeer.blogspot.com.es/2014/10/el-feminismo-no-es-humanismo-por.html

Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. (Sáez, J. y Vidarte, P. Trad.) (2ª Ed.) Editorial Egales: Madrid.

Zabonati, A. (2015). "La intersección de las opresiones del patriarcado y del pastoralismo" en H. Puleo, L; Tapia González, G.A; Torres San Miguel, L. & Velasco Sesma, A. (coords.) *Hacia una teoría de la sostenibilidad. Análisis y propuestas desde la perspectiva de género.* Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid: Valladolid. Pp: 189-199.